

מעבר לטוב - רוע:

מתווה לתיאוריה פוליטית של רעות

I

אני מבקש לשרטט כאן מתווה ראשוני לתיאוריה פוליטית של רעות, שתבאר את מושג הרוע בהקשר חברתי ופוליטי. אבקש לסמן בקווים גסים שדה רחב, שדה בור של המחשבה החברתית-מוסרית, באופן שיותר הרבה שטחים מתים ויזמין שיטוט איטי באזורים שבהם אעבור בחופזה. נקודת המוצא שלי היא ההנחה כי רוע איננו סתם גזירת גורל של הקיום האנושי וכי הדיון בו איננו שייך לתחום התיאולוגי או המטאפיסי דווקא. לרוע יש נוכחות שאיננה ניתנת לביטוי ממצה בתור שלילתו של טוב או העדרו. רוע הוא (בין השאר, לפחות) תוצר של פעילות חברתית ומכאן שפילוסופיה חברתית ופוליטית מהווה הקשר טבעי ונכון להבנתו. אני מבקש להצביע על אפשרותה של תיאוריה חברתית, שבמסגרתה רעות הן חלק מן המציאות האנושית לא פחות מ־טובות. בתיאור המציאות החברתית המוצע כאן רעות הן "מה שיש" לא פחות, בעצם יותר, מאושר, הנאה או חרות, ונוכחותו של רוע – איננה העדר של טוב מושלם או התגלות של יסוד מאניכאי שטני, אלא דפוסי ייצורן וחלוקתן של הרעות בחברה, סדר הרעות. את התיאוריה החברתית הזאת אבקש ללוות בתורת הכרה חברתית, שבה ידיעת הרע איננה ניתנת להעמדה על ידיעת הטוב ויש לה קדימות מוסרית, כלומר השגתה היא תנאי הכרחי לידיעת הטוב והיא דחופה יותר מבחינה מוסרית. במסגרת תפישה תיאורטית זאת אנסה לפתח עקרונות ראשונים לתורת מוסר הנשענת על "כלכלה מדינית של רעות", שהנחת היסוד שלה היא שסדר הרעות הוא תוצר חברתי קונטיגנטי ועל כן ניתן לשינוי. שני ציוויים קטגוריים יגזרו מתוך הנחת יסוד זאת: הציווי לפעול לצמצום הרוע המיוצר ומופץ בחברה והציווי לאפשר ערוצים פתוחים להמרת רעות שלא נמנעו. לציוויים אלה יש

תרגום במונחי השדה התרבותי, הסדר החברתי וכמובן, במונחי המטרות והאסטרטגיות של הפעולה הפוליטית, ואי-אפשר להעמידם על ערכים כאושר, טוב, או חירות. על בסיס ציוויים אלה אציע, בזהירות ומתוך הסתייגויות מובנות, טיוטה לניסוח מחדש של האמנה החברתית. מרכיב הכרחי של האמנה יהיה פירוש ביקורתי של המציאות החברתית לאור חלוקת הרעות בתוכה. תיאוריה חברתית, שבה רעות, ייצורן וחלוקתן, הן מושא עיקרי של הכרה וייצוג, היא מני וביה תיאוריה ביקורתית ביחס למציאות הנחקרת. הממד הביקורתי הזה ייחשף מתוך תשומת לב מיוחדת להקשר המקומי, הישראלי, שמבחינתי היא הקשר צמיחתה של שאלת הרוע והאופק אליו מכון הדיון כולו. חלקו האחרון של המאמר יוקדש לניתוח ייצוגים של רוע בתרבות הישראלית העכשווית.

* * *

רוע איננו נפוץ פחות מכסף ואין הוא פחות מסוכן מן הדברים הנוראים ביותר שכסף יכול לקנות, ואף-על-פי-כן רוע, בניגוד לכסף, הוא נושא שאנשים נותנים עליו את הדעת עוד פחות משהם נותנים דעתם על שינויים במוג האוויר. לכסף יש דיסציפלינות משלו וכל אדם כמעט יודע משהו על הדרכים להשגתו. לרוע אין דיסציפלינה משלו, מעטים מאוד מנסים להבינו ועוד פחות מזה מתיימרים לדעת משהו על הדרכים לצמצמו.

לאחרונה מילאה אמנם מחשבה על רוע תפקיד מסוים בחקר השואה ובשיח הפילוסופי שהתפתח סביב הניסיונות להבנתה. השמדתם השיטתית של יהודים וצוענים נתפשת כאב-טיפוס של רוע; על כך, נדמה, לא ייתכן ויכוח (כלומר, מי שמוכן להעמיד אמירה זאת לוויכוח, הוא אויב שאין לדבר אתו). ההיסטוריונים הרוויזיוניסטים משווים את צורות הזוועה הנאציות לצורות אחרות של זוועה, (סטאליניסטיות, קמבודיות וכיוצא באלו), ובמקרה הגרוע אף מערערים על העובדות (היו או לא היו משרפות, כמה נטבחו, וכו'), אבל אפילו הגרועים שבהם אינם מעיזים להטיל ספק בכך שמשרפות אושוויץ הן התגלמות של רוע. אבל לוויכוח עם ההיסטוריונים הרוויזיוניסטים בנושא השואה יש היבט עקרוני, שההקשר הפוליטי נוטה לטשטש: הוא מכריח אותנו לשאול מה פירושו של דבר ליחס ייחודיות לאירוע היסטורי, מהי ההצדקה לפרדיקאט "מוחלט", שאנו נוטים לייחס לרוע הנאצי, וכמובן

.1

דיון ביקורתי מקיף

בהיסטוריוגרפיה הרוויזיוניסטית
ראה, למשל, בגיליון מיוחד של

The New German Critique,

1987. בדיון הפילוסופי בולט

חלקו של התיאולוג היהודי אמיל

פקנהיים (Fackenheim 1972)

(1978). ראה גם גיליון מיוחד של

כתב-העת *The Philosophical*

Forum, vol. xvi, 1-2, 1984-5

.2

ראה, למשל, אלקנה 1988,

והוויכוח שמאמר זה עורר.

שמציגה הזיכרון הקולקטיבי היהודי) או בתור צורה נוראה — אבל טיפוסית לעולם המודרני ולא דווקא מוחלטת — של רוע (כפי שמציגה אותה ההיסטוריוגרפיה הרוויזיוניסטית).¹ חוקרים אחרים של השואה, בעיקר פסיכולוגים והיסטוריונים, שמתבוננים היום בניצולי שואה ומאזינים לאופנים שבהם נערמים הסיפורים ונטווה הזיכרון הקולקטיבי, עוסקים בשאלות של זיכרון והישרדות: עד כמה יחיד יכול, או צריך, או מחויב מוסרית, לשמר ולספר את זיכרונו המסויט? מהן הדרכים הקיימות, הלגיטימיות, הרצויות ושאינן רצויות, לעיצוב זיכרון קולקטיבי? וכיצד ניתן לקיים איזון נפשי פרטי וחברתי עם מועקה כזאת של זיכרון ועם מחיר כזה של הדחקה?² באורח טבעי אין בדיון הזה, בהקשרו הישראלי לפחות, עיון ביקורתי במושג הרוע עצמו. נוכחותו של הרוע בגרמניה הנאצית היא כל כך אינטנסיבית, מכרעת, וסמוכה בזמן ובמקום, עד שהיא נדמית כמאיימת לשחק כל ניסיון לבחון את מושג הרוע

בהקשרו ההיסטורי המודרני. להיפך; הרוע שמגלם הנאציזם נתפש כאיום ואווירנטי כאחת, עד שהוא משמש כאמת מידה אובייקטיבית, מוחלטת, לשפוט על-פיה צורות אחרות של רוע בהקשרים אחרים.³ לעתים קרובות מדי כופה ההשוואה הזאת אנלוגיות מעוותות על הדיון ההיסטורי והפוליטי, אנלוגיות שהשיח הציבורי הישראלי רווי בהן לעיפה (השווה: אָופיר 1986). חשיבה אנלוגית בצל הרוע הנאצי חוסמת ניסיונות לחשוב על הרוע כשלעצמו ולחשוב עליו בהקשרים היסטוריים אחרים ובסיטואציות מזויעות פחות; וסיטואציות מזויעות פחות הן נוראות ומרובות דיין. כדי לחשוב היום על רוע בהקשר היסטורי ופוליטי, יש צורך לעקוף את התחום שבו מתקיים עכשיו רובו של הדיון ברוע, בעיקר בהקשר הישראלי: השואה וגרמניה הנאצית. מעקף כזה יכלול גם את המאמץ התיאורטי לזהות ולפרש את שורשי הרוע "המוחלט" או "הרדיקאלי" שיצרו המשטרים הטוטאליטאריים המודרניים, בראש וראשונה הסטאליניזם והנאציזם, כפי שזה מתבטא בכתביהם של הוגים כסארטר, מרקוזה, ארנט או פופר (ברונר 1991).⁴ אם מוציאים מכלל חשבון את המחשבה המטה-פוליטית שהתפתחה באירופה בצל מלחמות העולם, נותר שדה הדיון התיאורטי ברוע ריק כמעט לגמרי.

לתשומת הלב המעטה שהקדישה הפילוסופיה הפוליטית המודרנית לדיון מפורש ברוע (69–67 Hampshire 1990) יש שורשים היסטוריים עמוקים. מאז אפלטון, ובאופן מובהק יותר מאז פלוטינוס ואוגוסטינוס, נתפש רוע כהיעדר (privation) של טוב, והניסיונות לבארו, במידה שהיו כאלה, תווכו באמצעות מושג הטוב. במסורת המטאפיזית המערבית, מאפלטון עד לייבניץ לפחות,⁵ הרוע הוא סימן שלילי לנוכחות קבועה ומתמדת של ישות, שהופעותיה חלקיות תמיד אך היא מושלמת במהותה: הטוב המושלם, הטוב כשלעצמו, שמוזהה, בעיקר במסורת החשיבה הנוצרית, עם האל.⁶ הרוע נוכח בעולם באמצעות החלק הייצרי שבאדם, טבוע בחותם החטא הקדמון, עדות למרחק האינסופי שבין אותו יש אנושי חסר ופגום במהותו לבין הטוב המושלם, שאף פעם איננו נמצא בעולם, אלא תמיד מעבר ומחוץ לו. וכך, באופן פרדוקסאלי, הטוב – שבהגדרה, כלומר כמושג, נוכחותו מושלמת – חסר תמיד, ואילו הרוע, שנוכחותו האקסיסטנציאלית קבועה, מתנסח רק כהיעדר. במסורת התועלתנית, לעומת זאת, טוב ורע הם פרדיקאטים של מצבים ותכונות אנושיים, אבל הניגוד ההופכי בין טוב לרע נשאר בעינו. התועלתנים מטילים אמנם ספק באפשרות להפוך את הפרדיקאט "רע" לעצם (סובסטאנציה) "רוע", אבל את היחסים בין טוב לרע הם משאירים ללא שינוי: רע הוא סימן של טוב מנוגד, שניתן תמיד, אחרי היפוך הערך המתאים, להציבו תחתיו: "כל תכונה שאפשר ליחס לאחד [מן האברים בצמד הניגודים], אפשר, באמצעות שינוי מתאים של ההקשר, ליחס באותה מידה של אמת ונכונות לניגודו", שכן, "תהא אשר תהא הצורה שבה יכול הרע להיראות, יהיו סילוקו או הרחקתו בבחינת טוב תואם" וכן להפך (Bentham 1952, 3:438).

היו כמובן כמה יוצאים מן הכלל, שפירושיהם למושג הרוע ראויים לעיון מפורט, אך אין בהם, כך נראה לי, כדי לקדם את הדיון בהקשרו הפוליטי. אצל הגל, למשל, מסתיים העיון ברוע בביטול דיאלקטי (Aufhebung) אופייני: מושג הרוע, שיסודו, כמו אצל קאנט, בשרירות רצון הפרט, מתבאר על-ידי הכנסתו להקשר היסטורי-טוטאלי, שמפנים ושולל את משמעותו המקורית; הניגוד בין טוב לרע מוצג כמומנט

3. ולא רק בהקשר הישראלי. סטיוארט המפשייר, למשל, פילוסוף אנגלי שעוסק באחרונה ברוע, לוקה באותה התייחסות לא-בקורתית מפני שצל הרוע הנאצי המוטל על הטיעון, מבטל כל אפשרות לחשוב על רוע בהקשרים פחות קטסטרופאליים וחדר-משמעיים (Hampshire 1990).
4. גם השיח האנתרופולוגי והפסיכולוגי שיש להם נגיעה לרוע אינם יכול לספק היום יותר מאשר פנומנולוגיה של רוע בהקשרים תרבותיים שונים (ראה, למשל: Parkin 1985; Ricoeur 1969), וביחס למצבים נפשיים שונים (למשל, Le Mal 1988).
5. לגבי אפלטון ראה: ליסיס, 220–221; תיאטיטוס a176; לגבי פלוטינוס ראה: אנאדוט, 8.1; לגבי אוגוסטינוס ראה: *The City of God*, xi, 9, 16, 33; xii, 1–7; לגבי לייבניץ ראה בעיקר את התיאודיציה (Leibniz 1985).
6. בפארפראזה על דרידה אפשר לומר שלכל אורך ההיסטוריה של המטאפיזיקה המערבית היה היעדרו של הטוב תנאי לאפשרות השיח המוסרי, לזהות האובייקט שלו, ולעצם הפעילות הפרשנית המכוונת לחלץ את האובייקט הזה מתוך אינספור הופעותיו המוליכות שולל, עקבותיו המטעים, סימניו המזויפים. על תפקיד היעדרו של הטוב בבניית השיח אצל אפלטון ראה, אופיר תשמ"ו; 1981 Derrida.

7. הכרחי של התבונה, וההתגברות עליו – כצעד הכרחי במהלכה הדיאלקטי.⁷ האידיאליזם הגרמני שלאחר הגל העתיק את נוכחותו של הרוע מן האדם וחסאו הקדמון לממשות בכולותה והציב את מושג הרוע בהקשר מטאפיסי מובהק.⁸ שופנהאור הקצין את המהלך הזה וראה ברוע מעין ישות ראשונית, נוכחת-בכול (omnipresent). הרוע בשביל שופנהאור הוא יסוד קוסמי אוניברסאלי, שאינו ניתן לביטול על-ידי ניגודו-לכאורה, הטוב, ולמעשה הוא ריק מכל משמעות פוליטית או מוסרית וקודם לאלה (Schopenhauer 1969). התוצאה של מהלך פילוסופי זה הייתה מחווה ריקה לא פחות של "פסימיזם", שפירושה המיידי הוא אסקפיזם פוליטי וויתור על כל ניסיון להבין רוע בהקשר של מציאות אנושית היסטורית, קונקרטי, קרי, בהקשר פוליטי. ואילו אצל ניטשה ה"גניאלוגיה" של הרוע איננה ניתנת להפרדה מן הגניאלוגיה של הטוב; היא ממקמת את השיפוט המוסרי, את הטוב ואת הרע גם יחד, בתחום הדימויים, האשליות והתודעה הכוזבת של ההמון (ניטשה תשל"ה). נקודת המבט של הרצון לעצמה, המפרש כך את השיפוט המוסרי ומבקש להתגבר עליו, עלולה מצדה להוביל – ואף הובילה – לזיהוי קל מדי, פזיז ומסוכן של רוע עם ההמון, עם היסוד האנושי ה"פלבאני", ובאחת, עם כל מה שהוא "אנושי מדי" לטעמו של איש המעלה, בעל הרוח החופשי.

יוצא מן הכלל משמעותי ביותר בהיסטוריה של המחשבה על הרוע, שלא ביקשתי כאן אלא לרמוז לאפשרותה היה, אולי, מישל דה-מונטיין. מונטיין "הציב את האכזריות במקום הראשון" (Shklar 1984) בסולם מהופך של סגולות תרומיות (virtues). הוא בחן ואיפייין צורות שונות של רוע במנותק מן המצבים ההיפותטיים או האוטופיים שבהם אותן צורות של רוע מסולקות. מתוך שתפש את גרימתו של סבל גופני לשמו כרשעות המנוולת ביותר, יכול היה מונטיין לעיין ברוע בלי לסגת לחיקו של טוב עליון או אל אלוהים (נוצרי) רחמן, שטוב כזה שופע ממנו. כך הצליח מונטיין לתת ביטוי לתפישות שונות של רוע ולהציבן במסגרת ייחוס משתנה, על-פי רגישויות מוסריות משתנות, שאת תלותן בהקשר פסיכולוגי ותרבותי הוא היטיב כל-כך להבין. והוא עשה כל זאת תוך כדי עקיפת הפחים שטומנת עמדה רלטיוויסטית בתחום המוסרי, מפני שלמרות כל ספקנותו, לא ויתר על גינוי חד משמעי של האכזריות, של גרימת סבל גופני מיותר. סבל שניתן היה למינעו בלי שום נזק לקרבן, למזיק או לכל אדם אחר, כלומר סבל לשווא או סבל לשמו (Montaigne 1962, I:14, 18; II:12, 23, 27; III:5, 6, 9). אם יש מישהו מבין הפילוסופים שיכול ללמד אותנו משהו על רוע, הרי זה מונטיין.⁹ ייתכן שמושג הרוע אינו ניתן למיצוי במושג הסבל לשמו, אבל אינני רואה טעם בוויכוח עם מי שיטיל ספק בכך שסבל שנגרם לשמו הוא צורה של רוע שיש למינעה, גם לא בניסיון לפתח טיעון פילוסופי שיעגן עמדה כזאת בתיאוריה מוסרית כללית או "גבוהה" יותר.

גם במושג הטוב מיעטה הפילוסופיה הפוליטית המודרנית לעסוק. קאנט נתן הכשר למושג מפוקפק, טראנסצנדנטי, של "טוב עליון" (Summum Bonum), אבל עשה זאת רק אחרי שביסס את גבולותיו של שיפוט מוסרי ביקורתי ועיגן את יסודות עקרונותיו המנחים. לטוב העליון הקאנטי אפשר לתת פירוש כעין-מטאפיסי או כעין-היסטורי, אבל גם כך וגם כך הוא חורג מהגבולות שהציבה התבונה המעשית הביקורתית ומותר כמחוז תקווה בלבד (יובל תשמ"ח, פרק ראשון). במסגרת הדין שמאפשרת הביקורת הקאנטיאנית, נסתם הגולל על התקווה לדעת בידיעה ודאית

7. אצל הגל הרוע הינו צורה של "סובייקטיביות". בפנומנולוגיה של הרוח נידון הרוע בתת-הפרק "מצפון" ביחס ל"נפש היפה" (IV, C. c); בפילוסופיה של המשפט דן הגל ברוע בפרק על המוסריות (139-140#). במוכן המדויק, הרוע איננו מרכיב של האתיקה בהקשרה הקהילתי והמוסדי (Sittlichkeit), הוא שיין לרשות היחיד, ואיננו חלק מן התחום הפוליטי.

8. האידיאליזם הגרמני הושפע בעניין זה ממקורות קבליים יהודיים. ראה, Schulte 1989.

9. הפילוסוף האמריקני רורטי ביסס לאחרונה את משנתו הפוליטית על אותה עמדה כלפי אכזריות וגרימת סבל לזולת. גם רורטי טוען, על בסיס ביקורתו על תורת ההכרה ופילוסופיית הלשון האנגליים, שאין טעם לבסס עמדה מן הסוג הזה בטיעונים "גבוהים" או "בסיסיים" יותר (Rorty 1989, xv).

מהו הטוב העליון והוסט מרכז הכובד של העיון המוסרי לדפוסים הצורניים של השיפוט המוסרי. קאנטיאנים מודרניים בתחום המוסר, כרולט או הברמאס, המשיכו והעמיקו תפנית זאת אחרי שוויתרו בלי צער על הפרק הדיאלקטי בביקורת התבונה המעשית (שרק בו ניתן ההכשר לטוב העליון) ועל השתלשלות הדיון בכתביו "הקטנים" של קאנט. הם פיתחו פרוצדורות רציונאליות למאבק הוגן בין תפישות מתחרות של החיים הטובים, של הטוב שבחיים, ושל מי שראוי ליטול חלק גדול יותר באלה או באלה. המשקל העודף הניתן למושגי הצדק והצידוק בתורות מוסר מודרניות, בעיקר בעולם האנגלו-סאקסי, נובע, בין השאר, מן החשדנות כלפי כל עמדה תיאורטית המתניימרת ליצג באופן אקסקלוסיבי את הטוב עצמו. כך למשל, בתורת הצדק של רולט מוקצה למושג הטוב מעמד שולי ותפקיד משני. רולט טוען (נגד דעתו של אפלטון במדינה, למשל) שהטוב "מתיישב" עם הצדק, אבל איננו יכול לשמש בסיס לתורת צדק, אפילו לא כאידיאה מכוונת שלה, מעין אופק שאליו מכוונים כל אותם הסדרים פרוצדורליים של ניהול ויכוח ויישוב מחלוקות בחברה. לפי תורת הצדק של רולט, אין צורך בשום מושג מוסכם של טוב וגם אין סיכוי שיימצא מושג כזה; די בריבוי תפישות מתחרות של טוב ובכך שניתן ליישב באופן צודק בין ניסיונות מתנגשים לממש תכניות-חיים מתחרות שתפישות אלה מציעות.¹⁰

10.

ראה במיוחד:

Rawls 1971, III, #60, #68, #86.

לפי רולט די בחוש של טוב

(המקבל אישור במסגרת "התורה

הצנומה של הטוב"), כדי להדריך

אדם מוסרי בתכנית חייו (שם,

#86) אין צורך בידיעת הטוב

כלשעצמו או בחתירה לקראת

ידיעה כזאת.

II

ואף על-פי כן, למרות דחיקתו של מושג הטוב וההתעלמות ממושג הרוע, נראית תורת צדק חברתי כמקום נוח להתחיל בו את הדיון ברוע בהקשר פוליטי. בחירה כזאת מתיישבת עם עמדה ביקורתית, הדוחה כל ניסיון ליחס לאדם מהות קבועה שממנה ייגזר הטוב האנושי; תיאוריה ביקורתית של צדק אמורה להציע דרך ליישב בין גישות מתחרות לביסוס עקרונות הסדר החברתי, הנשענות על יומרות (claims) מתחרות לייצג מהות כזאת או לעצבה. ובהתאם, הספקנות כלפי כל יומרה לדעת מהי אמת-המידה העליונה של השיפוט המוסרי, מחייבת את התקת הדיון מן השאלה מה ראוי או טוב לעשות לשאלה כיצד ליישב בין תשובות מתחרות לשאלות ערכיות; תיאוריה של צדק אמורה להציע עקרונות של סדר חברתי במצב של קיום-יחיד של סולמות ערכים מתחרים. תיאוריה של צדק תצטרך, לפיכך, להתמודד גם עם תפישות מתחרות של רוע ועם מאבקים בין יחידים וקבוצות המבקשים לצמצם באמצעים פוליטיים את מנת הרוע שנפלה בחלקם. בשיח הפילוסופי המודרני, העוסק בשאלות של אתיקה פוליטית או חברתית, מסמן מושג הרוע מעין חור, לאקונה, שאיננה מחייבת אולי, אבל בהחלט מזמינה לפתוח את הדיון ברוע בתיאוריה של צדק חברתי. כנקודת המוצא לטיעון שלי אבחר בתורת הצדק של הפילוסוף האמריקני מייקל וולצר (Walzer 1985), מתוך הסכמה עקרונית לתמונת העולם החברתי שהוא מציע.¹¹

11.

בין וולצר לרולט יש הבדלים

עקרוניים שאינם נוגעים לענייננו,

ואצל שניהם – התעלמות דומה

ממושג הרוע. אני מעדיף כאן את

וולצר על-פני רולט מפני שתורת

הצדק שלו איננה מתבססת על

מצב נוגד-מציאות היפותטי,

מסך הבורות, המשמש לבניית

מודל אוניברסאלי של קבלת

החלטות רציונאליות, אלא

מחלצת מושג של צדק מתיאור

פרשני של המציאות החברתית

הקונקרטית, שאותה צריכים

עקרונות הצדק לכונן.

בבסיס תורת הצדק של וולצר עומד מודל תיאורי של חברה מודרנית, שתואם בעיקרו את מודל המרחב החברתי של סוציולוג התרבות הצרפתי בורדיה (Bourdieu 1979). המודל מציג חברה כאשכול של ספירות-פעילות נבדלות זו מזו, פחות או יותר (כלכלה, פוליטיקה, אמנות, דת, מודע, חינוך, ספורט), שביניהן זיקות מורכבות, תלות גומלין וחפיפות חלקיות והן מאופיינות בכללי התנהגות, דפוסי פעולה (practices) והיגיון פנימי משל עצמן. בכל ספירה כזאת קיימות צורות טיפוסיות של

הון כלכלי ומימושו בסחורות, נכסים סמליים, תארים, ידע, סמכות, הכרה בתור...), שייצורם, רכישתם, צבירתם והחלפתם הם מושאים קבועים של מאבקי כוח; וכן, בכל ספירה כזאת קיימות עמדות מוגדרות פחות או יותר, שביניהן יחסים הירארכיים ואופקיים מורכבים, ואשר תפישתן, (או השליטה באישן, תפישתן מחדש וכו') גם היא מושא קבוע של מאבקי כוח. אמצעי ייצור הם, כמובן, סוג של הון; שליטה באמצעי ייצור קובעת עמדות בשדה הכלכלי והפוליטי (כלומר, יש בשדה הכלכלי והפוליטי עמדות המוגדרות על-ידי שליטה באמצעי ייצור). הון ועמדות הן הטובות המוצעים בכל חברה לחלוקה (distribution) על-פי דפוסיים משתנים.¹² דפוסי חלוקת הטובות נמצאים במוקד כל קונפליקט חברתי; קונפליקטים חברתיים מתקיימים סביב כל מה שנתפש כניתן לחלוקה (distributable). "חלוקה היא העניין שסביבו נסוב כל המאבק החברתי", קובע וולצר בפתח ספרו *Spheres of Justice*. עקרונות של חלוקה אמורים לכוון תנועה של הון שאנשים יוצרים ומייצרים, רוכשים, אוגרים ומחליפים, להגבילה ולפקח עליה. זאת באמצעות: 1. חלוקה ישירה של צורות הון המשמשות כאמצעים לרכישת טובות; 2. פיקוח על הקצאת אנשים לעמדות ועמדות לאנשים, והגבלת מרחב התמרון בעמדות השונות. בתוך כל ספירה מתקיימים יחסי חליפין (בשוק מחליפים סחורות, באקדמיה מחליפים ידע, בספירה הפוליטית מחליפים עמדות, סמכויות וכדומה); בין הספירות מתקיימים יחסי המרה (conversion). אפשר – לפעמים מותר ולפעמים אסור – להמיר תואר בכסף ולהפך, סמכות מדעית בהון כלכלי ולהפך, או סמכות פוליטית בהנאה מינית. בדרך כלל אין פרוצדורה מוסכמת לקביעת מחירי ההמרה. זכות הלילה הראשון של הנסיך המדיאבלי פירושה המרה של כוח פוליטי בהנאה מינית; כמה פוליטיקאים ישראלים המאיסו את עצמם על הציבור בזמן האחרון כשהמירו באופן בוטה מדי סמכות פוליטית בהון כלכלי; הניסיון של רוברט מקסוול לחנך מחדש את העיתונות העברית ולרכוש השפעה פוליטית פירושו המרה של הון כלכלי בעמדת השפעה בספירת התקשורת ובספירה הפוליטית. בהיעדר פרוצדורות מוסכמות לקביעת מחירי ההמרה בין הספירות השונות, אפשר תמיד לנסות לסחור בתארים, בעמדות פוליטיות או בגוף; הספירה הכלכלית המודרנית היא חובקת כול ומוכנה להפוך כל דבר אנושי לסחורה ולקבוע לו מחיר. מול השתלטות כזאת של ספירה אחת, הכלכלית או הפוליטית, עומדים המנגנונים החברתיים והליגליים, המבטיחים אוטונומיה יחסית לספירות השונות באמצעות פיקוח על נוהגי ההמרה וצמצום אפשרויותיה. עקרונות צודקים של חלוקה נקבעים הן ביחס לכל ספירה וספירה והן ביחס להמרה בין ספירות. ככל שהתחומים אוטונומיים יותר כך קטנה אפשרות ההמרה של טובות ועמדות ביניהם. חברה פלורליסטית חופשית היא חברה, שבה הצלחה או כישלון בספירה אחת אינם גוררים יתרון או נחיתות בספירות אחרות ואי-אפשר לתרגם בה בקלות הון ועמדה בספירה אחת להון ועמדה בספירות אחרות. לעומתה, בחברה הנשלטת על-ידי משטר רודני קיימת ספירה אחת מועדפת (כלכלית, פוליטית, דתית), שהטובות הנרכשים בה ניתנים להמרה בכל ספירה אחרת. תיאוריה של צדק חברתי איננה תיאוריה של חלוקה צודקת סתם, אלא תיאוריה של הספירות החברתיות השונות, של יחסי הגומלין ביניהן ושל החלוקה הצודקת בכל אחת מהן. חברה שבה מוגבלות מאוד אפשרויות ההמרה השרירותית, אבל בכל ספירה שלה שורר חוק הגיונגל, איננה חברה צודקת. חברה שבה יש בכל ספירה עקרונות חלוקה צודקים

12.

גם עמדות, כולל עמדות כוח שמהן מקצים אנשים לעמדות, ניתנות לתיאור כסוג של טובין, גם הן ניתנות לרכישה, לחליפין, ובמקרים מסוימים אף לאגירה. בכך הבאנו בחשבון, לצורך הדיון לפחות, את תלונתו של מרקס נגד הכלכלה המדינית, על שהיא מתעלמת מן הייצור הממשי ומסתפקת בתיאור דפוסי החלוקה, החליפין והצריכה.

למפות, אבל הן ועמדות מומרים בתוכה באופן חופשי בין הספירות ובכך מסכלים באופן שרירותי את תוצאות החלוקה שקובעים עקרונות כל ספירה בנפרד, איננה חברה צודקת. תיאוריה של צדק חברתי מחייבת מתן דין וחשבון על עקרונות החלוקה בכל ספירה מחד גיסא ועל יחסי התלות ההדדית בין הספירות מאידך גיסא. דין וחשבון כזה מחייב "למפות את העולם החברתי בשלמותו". אבל למפות את העולם החברתי בשלמותו פירושו למפות ספירות של רעות, לא רק של טובות. תיאור הולם של המציאות החברתית, המבקש לתפוש את "התהליכים המרכזיים" שתורת צדק חלוקתי חלה עליהם, איננו יכול להסתפק באותם תהליכים חברתיים שבהם "בני אדם יוצרים ומייצרים טובות, שאותם הם מחלקים אחר-כך בינם לבין עצמם" (Walzer 1985, 6). מפני שבד בבד עם יצירתם של טובות, אנשים יוצרים ומייצרים גם רעות, שאותן הם מחלקים בינם לבין עצמם, ובעיקר לאחרים. לעתים גם מוצאים בני אדם את עצמם מחלקים רעות שעל ייצורן לא חשבו מראש, ותוך כך הם מוצאים צידוקים להמשך החלוקה ולמיסודה. כמו טובות, כך גם אופני ייצור וחלוקה של רעות משוכפלים (reproduced) באופן מסודר פחות או יותר בתוך ספירות של אינטראקציה ופעולה כלכלית-חברתית-תרבותית-פוליטית. זה קורה בשדות של יחסי גומלין, שיש בהם עמדות המוגדרות פחות או יותר על-פי הסמכות ליצור רעות ולחלקן, על-פי החסינות מפני רעות מסוגים שונים המופצות בחברה ועל-פי האמצעים (טובות) שיש ליחיד לטפל ברעות הפוקדות אותו. במלים אחרות, אני מבקש לטעון שרעה היא אובייקט חברתי מוחשי לא פחות מן הטובות המשמשים כדי לייצרה, להתגונן מפניה או להיפטר ממנה, שבכל חברה יש כמה ספירות של רעות המקיימות חוקיות פנימית ואוטונומיה יחסית, ובכל חברה יש רעות, שתפוצתן ונוכחותן חוצה את גבולות ספירות הטובות האוטונומיות. אמנם כל רעה לגופה ניתנת לתיאור במונחי שלילת טוב, קרי, טובות שהיעדרם הוא בבחינת רעות, או דבר שהיעדרו הוא בבחינת טוב, ואף את האוטופיה החברתית אפשר לתאר במונחים שליליים: העקרונות המבטיחים מניעתן או צמצומן של רעות (Hampshire 1990; Sen 1990). אבל לא די בהיפוך כזה, מפני שהיחס הסימטרי שחל על כל טובה בנפרד, איננו חל על ספירות הטובות עצמן; את ספירות הייצור והחלוקה של הרעות אי-אפשר להעמיד על ספירות הטובות המוכרות.

מהי רעה? כל דבר שגורם לאדם סבל, כאב, אי-נוחות, או משמש להרעה, זמנית או קבועה, של מצבו, כפי שמצב זה נתפש מנקודת המבט שלו, או מנקודת המבט של זולת הדורש את טובתו או מנסה להבינו. זאת הגדרה גמישה באופן חשוד ומכוון. בעיקרון, כל אחד יכול להגדיר כל דבר כרעה, ואין טעם לבקש אמת מידה אוניברסאלית לרעה, שתבחין בין זיהוי סובייקטיבי לזיהוי אובייקטיבי של רעות או בין הגדרה אינטרסאנטית להגדרה חסרת אינטרס. העמדה הביקורתית-ספקנית שהכרזתי עליה קודם, שוללת את תוקפה של אמת מידה כזאת, שאילו הייתה אפשרית, הייתה הופכת את כל הדיון הזה למיותר. הדיון הזה נחוץ בדיוק מפני שאמת מידה אוניברסאלית איננה אפשרית. יחד עם זה ברור, שפירוש מצבים ודברים כרעים אינו עניין אידיויסינקרטי; הוא ניתן להצדקה ולהפצה תרבותית כחלק משיח שקהילת דוברים שלמה נוטלת בו חלק. בתור שכזה הוא כמובן מושא לוויכוח ולפירוש מחדש. לפירוש מחדש יש גבולות די ברורים: אינך מתווכח עם אדם הצורח בייסורים על כאבו, לכל היותר תנסה ליחס את הכאב לגורם אחר מזה שנתפס על-ידי

הסובל. כאשר מדובר בכאב, הסובייקטיבי הוא האובייקטיבי; בדיוק משום כך ההבחנה בין העמדת פנים לביטוי אותנטי, שהיא בעייתית כלי-כך בכל הקשר אחר, תופשת כפשוטה במקרה של כאב, ואין בה עניין עקרוני. ככל שמתרחקים מן הגוף ומן החוויה הבלתי-אמצעית של הכאב, גדל מרחב האפשרויות לאי-התאמה בין תפישת הרעות של היחיד הסובל לבין זו של זולתו המתבונן בו מן הצד. האב תופש את קשריה האינטימיים של בתו כרעים ומתעלם מן האושר שהם מסבים לה; התלמיד תופש את חובת הכתיבה-מחדש כעינוי ואילו המורה סבור שבהטילו את החובה לכתוב מחדש הוא מעניק לתלמידו הזדמנות להתנסות חינוכית מעצבת ומרחיבת אופקים; הנישום תופש את המס המוטל עליו כצרה צרורה ומתעלם מן השירותים שהוא מקבל מן הרשות הגובה מסים למענו. ככל שקטן המרכיב הבלתי-אמצעי בחוויית הסבל כך מתחדד ההבדל בין רעה לרוע ומתרבות האפשרויות להציע הקשר שבו תוכן טובת האדם הסובל כמחייבת נשיאה בעונשן של רעות. אבל אדם יכול לקבל על עצמו באהבה גם כאב פיסי נורא, להזדכך בייסוריו, לכמוה לדבר שיוזכה בו תמורתם או באמצעותם; ובקצרה, רעות (כשם עצם) אינן בהכרח רעות (כשם תואר).

רעה איננה בהכרח רסיס של רוע כשם שטובות אינם בהכרח ביטוי של טוב; במלים אחרות, רע איננו פרדיקאט הכרחי של רעה. אדם יכול ליטול על עצמו רעות, דיאטה או אימוני כושר מפרכים, למשל, כדי לשפר בסופו של דבר את מצבו, כשם שהוא יכול לבקש לעצמו טובות כסיגרייות או משקאות חריפים, העלולים לגרום לו נזק מיידי או מצטבר. יש כמובן רעות (בבחינת ישים בעולם) שלגביהן ניתן להסכים, אני מניח, שהן רעות (בבחינת פרדיקאט של יש) ממש: תאונת דרכים, בית מפרצץ, גירוש, או ילד חולה סרטן. אלה אינן רעות שאדם רגיל היה בוחר בהן, אלא כדי להמיר באמצעותן רעות שנדמות נוראות מהן, גירוש במקום הוצאה להורג, נניח. בדרך כלל אנו תופשים רעות מסוג זה כמכת גורל, משהו שניתן על היחיד מבחוץ, מצב שהיחיד נקלע לתוכו; גם אם היחיד אחראי לחלק מן המהלכים בהשתלשלות העניינים שהמיטו עליו את הרעה, בדרך כלל הוא איננו נתפש כמי שבחר באסונו. לעתים קרובות נתפשות רעות כמצויות מחוץ לשליטת אדם בכלל, כמחלה חשוכת מרפא, רעידת אדמה או התפרצות הר-געש. אבל אפילו במקרים של אסון טבע – השטיפון בבנגלדש הוא דוגמה קרובה – מתחיל, רגע אחד אחרי הרעש, ארגון חברתי של הסבל, ניהול פוליטי של האסון, הולכים ונוצרים מנגנונים חברתיים לחלוקתן של הרעות שניתכו לפתע, בשפע עצום שכזה.

תיאוריה של צדק חברתי בפרט ותורת מוסר פוליטי בכלל, צריכה לתחום את הדיון ברעות משני כיוונים. ראשית יש להוציא מכלל חשבון רעות שניתכו מידי שמים, וכאמור להתחיל את הדיון ברגע שלאחר הרעש. שנית יש להוציא מכלל חשבון התנהגות אנושית לא סדירה, התפרצות של זעם, שנאה או טירוף, הגורמת נזק באופן בלתי צפוי, לעתים אף בלתי מוסבר, ובוודאי בלתי ניתן לניבוי. גם התנהגות מחוללת רע שניתן למצוא בה סדירות בהקשר של עולמו של היחיד, להסבירה כביטוי לטיפוס אישיות, למשל, אבל אי-אפשר ליחסה לתנאים חברתיים, איננה שייכת לתחום הדיון.¹³ התחום המעניין אותנו בהקשר זה הוא תחום הרעות שיש איזו סדירות חברתית בייצורן, הפצתן וחלוקתן, סדירות שניתן לקשור אותה לפרקטיקות חברתיות מוגדרות ולדפוסים מובנים של פעולה פוליטית. אני צריך עכשיו להראות לא שישנו

13.

רעות כאלה מעסיקות את רורטי, כשהוא מנסה לברר את הקשר שבין השאיפה לאוטונומיה, לעיצוב-עצמי של היחיד, לבין הדאגה לזולת. רורטי טוען שהצירוף בין שני כיווני עניין אלה, שסביבם ועל-פיהם הוא מציע לארגן את התרבות כולה, הוא קונטינגנטי, אלא שלעתים גורמת חתירה עקשנית מדי לאוטונומיה פרטית, לסבל לזולת

קרוב (Rorty 1989).

3,7 chaps. בהקשר של החיבור הזה אינני מעוניין בגרימת סבל שהיא כולה ברשות הפרט, בוודאי שלא בהתפרצויות בלתי צפויות ובלתי ניתנות להסבר של התנהגות-גורמת-רע, אלא רק בפעולות בנות שכפול (reproducible), שניתן ליחס אותן לסדירות של דפוסי פעולה (practices) חברתיים. רעות יידונו כאן רק בתור "דברים פוליטיים".

תחום כזה – זה נדמה לי מובן מאליו – אלא שאת תיאורו אי־אפשר להעמיד על תיאור החברה כאותו אשכול של ספירות טובות. באמצעות כמה דוגמאות, אנסה א. להצביע על קיומן של ספירות חלוקה (distribution) שבחן החלוקה הדומיננטית היא של רעות ואילו טובות מופיעות בהן בדרך־כלל כסילוקן של רעות; ב. להראות שגם כאשר רעות מתוארות במונחי שלילת טובות (זה אפשרי, כאמור, לגבי כל רעה כאובייקט נפרד), אי־אפשר להבינן בהקשר של ספירת טובות אחת, מפני שהרעה נוכחת, בתור אותו אובייקט חברתי, בכמה ספירות של טובות בבת אחת. בתור אובייקט חברתי כזה הרעה היא מושא של עימותים ומאבקים שונים לכאורה, אם מתארים אותם במונחי ספירות הטובות; אך למעשה, אם מתבוננים באובייקט החברתי מנקודת המבט של הרוע, מתברר שמדובר באותו העימות.

III

בית־הסוהר המודרני הוא מנגנון מתוחכם לחלוקה של עונש הומוגני, פחות או יותר: שלילת חירות לזמן קצוב, בתנאים ועל־פי כללים מוגדרים היטב. אלא שבניגוד למגוון רעות שהמדינה מפזרת ביד נדיבה בין אזרחיה, באורח אוניברסאלי (למשל, מסים), או פרטיקולארי (למשל, קנסות), לשלילת החירות מתלווה בבית־הסוהר צרור של רעות נוספות: השפלה, צפיפות בחברת שכנים זועתיים, היעדר תנאי תברואה, חשיפה לקור או חום קיצוניים, אוכל גרוע, מניעת יחסי מין, וכיוצא באלה צרות, שלא נגזרו משום כלל מוסכם ומוגדר מראש. הרעות הללו מלוות את עונש המאסר על־פי נורמות ותקנות מפורשות של מערכת הענישה, הן תוצר מובנה של יחסי הכוח והסמכות בתוך בית־הסוהר. רעות המאסר אינן נגרמות משום שאלה המאיישים את בית־הסוהר שלנו הם יוצרים אכזריים במיוחד; יחסי הכוח בתוך בית־הסוהר אינם תוצאה של התנהגות אכזרית, אלא של מה שיוצר את התנאים לצמיחתה. מנגנוני הכוח בבית־הסוהר מאורגנים כך שהם מכוננים עמדות שמהן ניתן להפעיל כוח, למשמע את הגוף ולאִלף את הנפש, לחנך מחדש, לענות וסתם למרר את החיים – ובאותה מידה גם להתנגד, להתקומם, למרוד – ולעשות כל זאת בלי שום קשר לחוק ולסולם של חומרת העונש שהחוק קובע. בסופה של ההתדיינות המשפטית קוצב בית־המשפט את המאסר בזמן ולעתים גם מקצה אסיר למתקן כליאה מטיפוס מסוים; כל השאר שייך לספירה אחרת של חלוקה, ששולטים בה יחסים ייחודיים של ייצור, חליפין וחלוקה של עמדות ו"מצבים", שהם בדרך־כלל רעות, לפעמים גם טובות. במובן זה צדק פוקו כשטען שבתי־סוהר דומים לבתי־חרושת, בתי־ספר, מחנות צבא ובתי־חולים, שכולם דומים מצדם לבתי־סוהר: מוסדות סגורים, שיחסי הכוח והסמכות בתוכם יוצרים ספירה אוטונומית לחלוקה של רעות (Foucault 1979, 228).

הדיסציפלינות, "משטרי הפיקוח" שפוקו מתאר, הם מנגנוני חלוקה מובנים היטב וממוקמים באופן מוגדר, שפועלים לצד מערכות חשופות יותר לעין של יחסי־שליטה, חוק וחלוקה של טובות. ה"דברים" שמחלקים בבית־הסוהר, בבית־הספר, או בכל מוסד סגור אחר, אינם ניתנים לביטוי במונחי ספירות החלוקה העיקריות ואינם ניתנים להשגה דרכם, אבל בלעדיהם לא יוכלו מערכות אלה לתפקד (בחברה מודרנית אין חוק בלי מערכת ענישה, אין פעילות כלכלית בלי מערכת חינוך המכשירה בעלי מקצוע, אין שוקי הון וצריכה בלי שוק עבודה ו"מפעלים", אין

מערכת פוליטית בלי מחנות צבא). הדברים שהדיסציפלינה מחלקת, אינם בהכרח רעות. בראש וראשונה מדובר בעמדות שמהן מופעל כוח באופן לגיטימי, באופנים מגוונים הגורמים – במתכוון ושלא במתכוון – נזק או תועלת ליחידים שעליהם מופעל הכוח, כלומר, מפיקים טובות ורעות ייחודיים למוסד הסגור. את סדר הכוח הזה צריך לחשוף ולשחזר בכל ניסיון "למפות את העולם החברתי". את הרעות המיוצרות, המחולקות והמוחלפות בכל משטר-פיקוח, צריך לתאר במונחים של סדרי כוח מקומיים, ממוסדים כאלה. בבית-הסוהר מדובר בצורות סבל ובאמצעים לגרימת סבל והפגנתו (בידוד, צפיפות בתא), בתענוגות ייחודיים (מקלחת חמה, סמים, שעת התייחדות), ובידע (על "אופי" האסיר או הסוהר, על ערוצי תקשורת עם העולם שבחוץ). רעה כצפיפות בתא, למשל, היא מושא של שיח ופעולה לא פחות מטובות טיפוסיים כזמן טיול בחצר. צפיפות ניתנת כמוכן לתיאור במונחי טוב שלילי, היעדר פרטיות, למשל; ולהפך, זמן מחוץ לתא ניתן לתיאור במונחי שלילת זמן בתוך התא. זה נכון באופן טריוויאלי. פחות טריוויאלי ואיננה ניתנת לביטוי במונחי שלילת טובות היא מערכת יחסי הכוח כולה, מכלול טכניקות המניפולציה של מרחב, זמן וגוף, היוצרת, בין השאר, את הצפיפות ומשך הזמן מחוץ לתא כאובייקטים ממשיים, רעות וטובות, ומחלקת אותם בין האסירים. הן הרעות והן הטובות הם אובייקטים חברתיים, מושאים של דיבור ופעולה, בעלי נוכחות ונושאי פרדיקאטים שונים מנקודת מבטם של כל היחידים המעורבים. בין אם מדובר ברעות ובין אם מדובר בטובות, בני אדם מתנסים במושאים אלה ישירות, בלי חטוּטרת התרגום מרעה לטוב שלילי, או מטוב חיובי להיעדרו. הרעות מיוצרות ומופצות בתוך בית-הסוהר לא מפני שמישהו מבקש לצרוך אותן או ליהנות מהן, אלא כאמצעי להפעלת כוח וכתוצר לוואי של שגרת הפעילות במוסד הסגור. מי שמנסה לתאר את עקרונות החלוקה במערכת הזאת במונחי הטובות שהיא מייצרת ומפיצה (רווחת האסיר ושיקומו, צמצום פשיעה, הגנה על הציבור, וכו'), מחמיץ את רוב המתרחש בתוכה, את אופיה המניפולאטיבי, שאיננו תלוי ואיננו מתחייב ממטרותיה המוגדרות, את טכניקות השימוש בכוח המתקיימות בתוכה, ואת ייחודיות האובייקטים הנוצרים בה.

חסרי בית. בארץ יש כיום כמה מאות או אלפים המגדירים את עצמם ככאלה; בין מאתיים וארבעים מיליון אזרחי ארה"ב, כשלושה מיליונים מוגדרים כחסרי בית. מחסרי הבית נשללים טובין מסוימים ומוגדרים, אשר ידם של האזרחים האחרים משגת לרוכשם או לשוכם: בתים. מנקודת המבט של ספירות הטובות, חסר הבית הוא אזרח שווה זכויות, שנהנה מאותה זכות הצבעה שיש לבעל הבית שנישל אותו, מחינוך חנם לילדיו ומביטוח רפואי מסובסד לכל משפחתו, וחוץ מזה הוא גם עני מאוד: ידו איננה משגת אפילו דירה מעופשת בשכונת מצוקה. אבל הרעות שסובל מהן האומלל אינן ניתנות למיצוי בחפץ – קורת-גג – שנסלל. המערכת החברתית היוצרת ומאפשרת חסרי בית, איננה מסתכמת במערכת הכלכלית שבנתה פחות דירות ממספר המשפחות המתגוררות באזור מסוים, או שקבעה את מחיריהן מעבר להישג ידן של משפחות עניות במיוחד. ייתכן שמוקד הבעיה בארץ הוא בגל העלייה הפתאומי, בצורת מתן הסיוע הכספי לעולים, ואולי צריך להוסיף לאלה את מצב השוק של נכסי דלא-ניידי. ייתכן שסובסידיה להשכרה זולה הייתה עשויה להוות פתרון מתקבל על הדעת, וייתכן גם שהופעתם הפתאומית של מחנות האוהלים של

חסרי הדיור מתוזמנת על-פי מה שנדמה כהזדמנות פוליטית לסחוט את קופת המדינה. אבל את מצבו של חסר הבית אי-אפשר להבין רק על-פי מצבו כצרכן בשוק הדיור מול מדינה המסבדת דיירים מועדפים. להיות חסר בית פירושו להיות חשוף לרעות כמעט בכל ספירות הטובות הקיימות. לחסר הבית אין תנור בחורף, וגם לא פינה אינטימית לעשות בה אהבה, לגדל בה ילדים, לארח בה חברים. חוסר בית הוא תופעה חברתית ייחודית.

היעדר בית בחברת המונים מודרנית שונה באופן מהותי ממחסור במוצרי צריכה נפוצים, הנתפשים גם הם כחיוניים, מכונית פרטית, למשל, או מכשיר טלוויזיה. בניגוד לבית, לאובייקטים כאלה יש תחליפים מתקבלים על הדעת והם אינם מהווים אותה פקעת של צרכים, אפיקי פעולה ואינטראקציה חברתית שבית מאפשר ומתנה. היות חסר בית איננו מחסור באובייקט, אלא מצב אישי וחברתי כולל. בחברה מערבית מודרנית, מצב כזה אינו אנלוגי למצב של מחסור במוצר זה או אחר; אבל ייתכן מאוד שאפשר לגזור אנלוגיה בינו לבין מצבים אישיים מוגדרים, הנתפשים גם הם כפקעת של רעות, רווקות למשל, או חד-הוריות. אנלוגיה כזאת תתקיים אם אפשר – ואפשר – לחשוף את המכניזמים החברתיים והתרבותיים האחראים לכך שמצב הרווקות או החד-הוריות נחווה כמצב קשה כל-כך, טעון כל-כך מבחינה אמוציונלית וחברתית, ואת הדפוסים המסוימים שלפיהם מופץ מצב זה בין יחידים וקבוצות בחברה. כדי לבאר את מה שמאפשר את היווצרותה של תופעת חוסר הבית (או הרווקות, או החד-הוריות) ולתאר את אופן פיזור בחברה, במיוחד בחברת שפע, דרושה מערכת קואורדינטות שונה מזו הממפה ברגיל את הפצת הטובות וחלוקת העושר בחברה. כדי לייצר חוסר בית בממדים כאלה בחברת שפע, נוטפת רחמנות יהודית בחברה הישראלית, או חסד נוצרי בחברה האמריקנית, דרושים תיאום ושיתוף פעולה בין כמה ספירות של פעילות חברתית: שוקי ההון והעבודה, בית-הספר ובית-המשפט, המחוקק והמערכת המוניציפאלית, וכן – באופן מובהק במקרה הישראלי העכשווי – השדה האידיאולוגי וביטויו הפוליטיים הקונקרטיים (האידיאולוגיה הציונית, רשת הקשרים בין ישראל ליהודי התפוצות ומערכת האינטרסים הישראליים בהמשך השליטה בשטחים הכבושים). מבט חטוף בתופעה יגלה שאין מדובר כאן בספירת רעות מיוחדת האחראית למחסור בדיור ולאופן חלוקתו; אבל בלי ספק מדובר באובייקט חברתי שייצורו, הפצתו ועצם נוכחותו חורגים מכל אחת מספירות הטובות הקיימות. ברור גם שהבנת התופעה מחייבת מיפוי מחדש של השדה החברתי, מיפוי האמור להביא בחשבון את הרעה המכונה "היות חסר בית" כמושא של דיבור ומחשבה, מאבק ופעולה המתקיימים בבת אחת, ברזומנית וזה לצד זה בספירות חברתיות שונות. רק במסגרת מיפוי כזה ניתן להצדיק רמה מסוימת של חוסר בית, לבקר מצבי מחסור חמורים יותר ולערער את השיח המוטרי והפוליטי המשלים איתם (שלא לומר מצדיק אותם).

מצב כיבוש, לאו דווקא הכיבוש הישראלי, הוא דוגמה מובהקת למערכת חברתית רבת פנים, בעלת ייחוד ומבנה משלה, שמנגנוניה וחוקיותה הפנימית חוצים את קווי ספירות הפעילות ה"רגילות", כדי לייצר ולהפיץ רעות באופן סדיר ובדפוסי פעולה קבועים פחות או יותר. הרג ופציעה, פיצוץ בתים, גירושים או מעצרים מינהליים הם הרעות הבולטות ביותר, מעין מוקדים של רע, ולעתים קרובות, אירוע בודד כפיצוץ

בית הוא פקעת של רעות, שסובלים אותן יחד ובאופנים שונים הקרבן ובני ביתו, שכניו, ידידיו, למעשה קהילה שלמה. את הרעות הללו מחלק לכאורה כיבוש נאור על-פי צורכי הביטחון והשלטת הסדר, ורק כאשר מופרות הוראות ברורות, שמנפיק שלטון הכיבוש חדשות לבקרים. ניתן כמובן לתאר גם את הרעות הללו במונחי שלילת טובות, כרכוש, חופש תנועה, בית, מולדת, ואפילו חיים, ואפשר, ואולי צריך, לנסות להגביל את סמכותו של השלטון לשלול טובות כאלה בשם טענות בדבר קיומן של זכויות יסוד שאין להפקיען בשום תנאי. הכובש טוען שהתנגדות הנתינים מחייבת אותו לחרוג מכללי הצדק, אלה השוררים בספירות השונות (גירוש; בליאה ללא משפט; החרמת רכוש; הגבלות על פתיחת עסקים; צנזורה של ספרים ועיתונים) ואלה המווסתים דפוסי המרה ביניהן (למשל, שיתוף פעולה עם השלטון מקנה פריוולגיות כמעט בכל ספירות הפעילות). הנתינים שאינם בוחרים בהתקוממות ישירה והכובשים הסולחים מהפעלה שרירותית ואכזרית של כוח, פונים לחוש הצדק "הטבעי" של השלטון ומנסים להגביל את העיוותים בכללי הצדק על בסיס עקרונות אוניברסאליים: הזכות למשפט הוגן, הימנעות מענישה קולקטיבית, הימנעות מהפעלת כוח על חסרי ישע, וכדומה. השיח הליברלי – הן זה שמצדיק הפעלה מרוסנת של כוח בשם החוק והסדר והן זה שמבקש להגביל את האפשרויות הלגיטימיות להפעיל כוח בשמן של זכויות יסוד – מתייחס למצב הכיבוש כהפרעה, מתמשכת אולי, אבל זמנית בעיקרון, לניהול תקין של אינטראקציה חברתית בספירות הפעילות השונות. השיח הליברלי, שבמהותו הוא שיח על עקרונות לחלוקה צודקת של טובות תוך שמירה על זכויות יסוד של הפרט, מחמיץ כך היבט מהותי של מצב הכיבוש.

גם הכובש המעמיד פני נאור וגם הנאור המדחיק את שיתוף הפעולה שלו עם משטר הכיבוש ("יפה הנפש", המגן על זכויות הנתינים בשטח הכבוש) נוטים להתעלם מן העובדה, שכיבוש הוא מצב החורג בהרבה ממצב של יחסי שליטה בין כוח צבאי שהיה לכוח שיטור לבין אוכלוסייה שאיבדה את עצמאותה. "כיבוש", בהקשר הישראלי לפחות, איננו מצב, אלא מבנה עצמאיי-יחסית של יחסים חברתיים, יחסי כוח וסמכות, שמכנס לתוכו מגזרים שלמים מתוך ספירות הפעילות האחרות (כלכלית, משפטית, תרבותית וכיו"ב) ומטיל עליהן אילוצים מתוך חוקיות פנימית משלו. זהו מבנה יציב פחות או יותר, שיש לו זה כבר ייצוג עשיר ומסועף: פורמאלי (בתחום המשפטי), תיאורטי (בתחום האידיאולוגי והדתי) ואקספרסיבי (בתחומי הספרות והאמנות). ככל מבנה חברתי, הוא מבוסס על מנגנוני שכפול המקיימים אותו לאורך זמן ומייצרים את הלגיטימציה החברתית הדרושה ליציבותו. מטרת המבנה הזה היא לשמור על אי-שוויון חמור בנגישות למוקדי הכוח בכל צורותיו (פיסית, פוליטית, חברתית, כלכלית ותרבותית) במצב של סכסוך מתמשך בין שתי קבוצות לאומיות (או אתניות, או מעמדיות). כדי לקיים עליונות חרמשמעית בכל מגזרי הפעולה, מנסה הכובש לשמור על מחיר גבוה של כל ניסיון מצד הנתינים לרכוש טובות או עמדות היכולות לשמשם כבסיסי כוח עצמאיים; הנתינים, מצדם, מנסים להעלות את מחיר השימוש בכוח מצד הכובש. הכובש, שהוא בעל מונופול גמור על החקיקה, שומר על רמה גבוהה של מחירים הנגבים מן הנתין בעבור כל ניסיון להתבסס או להתנגד. הוא עושה זאת באמצעות טוויית רשת סבוכה של חוקים, תקנות והוראות, המגבילה מאוד את מרחב פעולתו הלגיטימית של הנתין

בכל הספירות החברתיות, יוצרת אינספור הזדמנויות לעבירה ועל-כן אינספור הזדמנויות להפעלת סנקציות שונות ומשונות, ויחד עם זה מקלה מאוד את ההליכים הנדרשים להפעלת הסנקציות. בשביל הכובש מהווה כמעט כל תקנה ברשת הזאת ערוץ לגיטימי להפצת רעות, ואת הרשת כולה אפשר לתאר במונחי חלוקתן של רעות בחברה הנכבשת. בשביל הנתין כל איסור יוצר חזית של התנגדות, אבל רק מעט מאוד צורות של התנגדות, שמחירן גבוה במיוחד, מסוגלות לגרום רעה לכובשים (רעה, יש לזכור, מוגדרת ביחס לסבלם הקונקרטי של יחידים). כל זמן שאין מדובר במרידה כללית, במלחמה ממש, כל זמן שהכובש שומר על עליונות מוחלטת ביחסי הכוחות, כושרו להפיץ רעות גדול לאין ערוך מזה של הנכבש. בהיותו פטור מן המגבלות הממוסדות על שימוש בכוח בחברה דמוקרטית, נוטה משטר כיבוש לממש את הפוטנציאל הזה כל אימת שיחוש איום על יציבות שלטונו. בחברה חופשית ניתן לתאר את התחום הפוליטי כשדה של יחסי כוח בין יחידים וקבוצות, שבו יחסי הכוח מווסתים באמצעות חוק וכל יומרה לעליונות מוגבלת מראש בעצמתה, בטווח חלותה ובמשכה. במצב כיבוש, לעומת זאת, השדה הפוליטי מצטמצם, אם אינו נעלם לחלוטין, ואילו כוח, חוק וטובות הם פונקציה במערכת מורכבת לייצור והפצה של רעות, שתכליתה – הנצחת עליונות קבוצה אחת באוכלוסייה על פני קבוצה אחרת.

אלא שההבדל בין חברה חופשית לחברה תחת כיבוש הוא דיכוטומי רק מבחינה פורמאלית. מנקודת המבט של מערכות יחסי הכוח, ובעיקר של סדר חלוקתן של הרעות בחברה, מתגלים קווי רצף ואזורים אפורים. ניתן לתאר מצב כיבוש כהקצנה דראסטית של יחסי כוח וכהעצמה של מנגנונים לייצור והפצת רעות, מן הסוג המתקיים בכל חברה לצד ספירות הפעולה הרגילות. ההבדל החשוב בין חברה חופשית לחברה תחת כיבוש, בין אזרח לנתין, הוא באפשרות לדבר על הרעות ולפעול לצמצומן. בחברה חופשית ניתן, עקרונית, לפתח שיח של רעות, שיחשוף את הפן החברתי-פוליטי של הסבל, יכפה על השיח הפוליטי הקיים להתמודד אתו ויאפשר להיאבק על תיקון המעוות באמצעות מנגנונים מוכרים ומוסמכים של "בקשת צדק": בתי-משפט, עיתונות, לחץ פוליטי, בחירות וכו'. בדיוק משום כך, טוען הכלכלן והפילוסוף אמרטיה סן, שהבטחת חירויות פוליטיות היא עניין של מחויבות מוסרית (Sen 1990). אבל גם בחברה חופשית אין השיח הפוליטי פתוח בהכרח, ולא תמיד הוא מוכן להאזין לסבל; לעתים קרובות הוא מבקש לעמעם סבל כדי להצדיק סדר חברתי קיים. כאשר אידיאולוגיה הגמונית כופה על השיח הפוליטי ויכוח במונחי חלוקת הטובות (הכנסות, קרקע, השכלה, שייכות) ומדחיקה או פוסלת ניסיונות לחשוף ולתאר ספירות של רעות, קטנה האפשרות להכיר את הפן החברתי-פוליטי של חלוקת הרעות, לפעול כדי לצמצם סבל מיותר, ולחלק באופן צודק סבל הכרחי. השיח השובניסטי, למשל, מסווה ומדחיק את האופן שבו מבנים חברתיים שונים יוצרים ומחלקים רעות בין נשים, כלומר, בדיוק את מה שהשיח הפמיניסטי אמור לחשוף; אידיאולוגיה ליברלית-צרכנית מדחיקה ומסלקת רעות הנוצרות ומופצות בתהליכי הייצור והחליפין של הטובות, שעל חלוקתם נסוב לדידה עיקר המאבק החברתי. מן השיח המטה-פוליטי הרווח במערב מסולק היום בעיקר האופן שבו מייבאת הכלכלה המערבית כוח עבודה זול מן העולם השלישי תוך שהיא מייצאת לשם מפגעים אקולוגיים. אצל פוקו שימש בית-הסוהר המודרני (ובעיקר

תכנית־האב שלו בפאנאופטיקון של בנטהאם) מעין פיגורה מיטונימית, שדרכה ניסה לתפוש מבנה אופייני של יחסי הכוח (המבנה ה"פנאופטי") במציאות החברתית המודרנית (Foucault 1975, 228; 1980, 37-54, 146-165) מנקודת מבט ישראלית, מצב הכיבוש יכול לשמש באופן דומה כמטונימיה ליחסי כוח בין קבוצות שליטות או הגמוניות לקבוצות נשלטות, מקופחות בחברה המודרנית. בני קבוצת המיעוט, אנשי השוליים, אוכלוסיית המוסדות הסגורים למיניהם, מתנסים בחלוקת הטובות והרעות באופן שונה מבני הקבוצות החזקות. מנקודת מבטם לפחות, מאבק על חברה צודקת מחייב שיח של רעות, כלומר תיאור של רעות כאובייקטים חברתיים, חשיפה של המנגנונים החברתיים לייצורן והפצתן, וביקורת השיח, שאיננו מעזו או איננו יכול לקרוא להן בשם.

IV

אין בידי להציע שיח מסודר של רעות, אבל אני מקווה שבמסגרת הנוכחית די בדוגמאות שהצגתי כדי לשכנע ששיח כזה נחוץ הן לתיאוריה החברתית והן לדיון המוסרי, המטה־פוליטי. בתחום הדיון במוסר פוליטי (או בפוליטיקה מוסרית) די בשלב ראשון בהסכמה על קיומן של רעות כאובייקט חברתי, תוצר של פעולה ודיבור, ובעיקר, אובייקט שאופני חלוקתו בחברה הם מושאים למאבק חברתי והם ניתנים עקרונית להצדקה ולביקורת. על סמך הביאור וההדגמה הכלליים של רעות כאובייקטים חברתיים, אפשר עכשיו לנסות לגזור דרישות לחברה צודקת; דרישות אלה יתנסחו במונחי העקרונות שיכולים להצדיק את חלוקתן של רעות בחברה. הגדרתי קודם בתור רעה כל רבר שגורם לאדם סבל, כאב, אי־נוחות, או משמש להרעה, זמנית או קבועה, של מצבו, כפי שזה נתפש מנקודת מבטו שלו או של זולתו המעוניין בטובתו. תיאולוגים הבחינו בין רוע טבעי וחברתי (ובהתאם – רעה טבעית וחברתית) ופיתחו תיאודיציות שהצדיקו את שתיהן. תיאוריה של מוסר פוליטי מתחילה כאמור רגע אחרי האסון ויכולה לעסוק רק ברוע חברתי; היא נמצאת בעיקרון מעבר לכל תיאודיציה, כלומר שמלכתחילה היא חייבת להתייחס בספקנות כלפי כל ניסיון להצדיק הצדקה טוחפת את הרוע החברתי. אם חלוקת הרעות נעשית באמצעות מנגנונים חברתיים, והיא תוצר של יחסי כוח זמניים מסוימים, ברור שאין בה שום דבר קבוע מראש, בבחינת גזירת גורל. את הרעות ניתן היה לחלק אחרת. מכאן נובע שבמציאות החברתית יש בכל רגע ורגע אנשים הסובלים סבל שניתן היה למונעו. כל אידיאולוגיה המבקשת לשמר את הסדר הקיים, תנסה לאשר ולהצדיק סבל כזה, ואילו תיאוריה של מוסר פוליטי צריכה לברוק באופן ביקורתי כל יומרה להצדיקו. חברה צודקת תהיה חברה כזאת, שבה הסבל שניתן היה למונעו הוא סבל מוצדק באורח תקף. איך להצדיק אותו ועל בסיס מה, זאת השאלה.

לכאורה מדובר בתמונת ראי של פרוצדורת טיעון מוכרת: בכל חברה ניתן היה לחלק אחרת את הטובות; חברה צודקת היא חברה שבה אי־השוויון הקיים בחלוקת הטובות, מוצדק. הפילוסופיה התועלתנית המודרנית גורסת שאי־שוויון כזה מוצדק אם הוא מגדיל את סך כל הטובות המחולקים בחברה. האלטרנטיבה הדומיננטית, המקובלת ביותר בעולם האנגלו־סאקסי היום, תורת הצדק החברתי של רולס, מציעה להצדיק אי־שוויון כזה על בסיס עקרון ההבדל (difference principle): אי־שוויון יימצא מוצדק כאשר האפקט הדיפרנציאלי שלו מיטיב עם כל הנוגעים בדבר, לא רק

עם הנהגים הישירים, ובעיקר – משפר את מצבם של החלשים ביחס למצבם ההיפותטי אילו נתקיימה חלוקה שוויונית. את שתי העמדות הללו אפשר לנסח כמובן במונחים של צמצום הרעות. אבל בנקודה הזאת מסתיימת האנלוגיה בין טובות ורעות. טובות הם מושאים של מאבק חברתי, אדם רוכש אותם, צובר אותם ומקווה תמיד לעוד כמותם, מפני שהוא תופשם כמועילים או טובים, כלשעצמם או למען מצב או חפץ נחשק אחר. רעות מיוצרות ומופצות לאו דווקא למענו של נושא הרעה, אלא לטובתו של מישהו אחר,¹⁴ או של שום אדם באופן מיוחד. בניגוד לכלכלת הטובות, לכלכלת הרעות איננה בהכרח משחק של בחירה ראציונאלית בתנאי אי-ודאות תוך שאיפה למקסימיזציה של רווחים; לעתים קרובות רעות הן תוצרי לוואי בלתי צפויים של השקעות ראציונאליות; לאלה שגרמו סבל אין בהכרח כוונה לגרום סבל, ולא הם ולא הסובלים, אינם מודעים בהכרח למקור הסבל שממנו נהנים הראשונים. בניגוד לויתור מכוון על טובות, שתכליתו להשיג טובות אחרים ולשפר את מצבו של הסגפן, ניתכות רעות על אדם לעתים קרובות בלא שנשאל ושלא לטובתו, ומנקודת מבטו הן מיותרות לחלוטין. את הרעות המיותרות הללו צריך להצדיק או לנסות לבטל.

.14

תראסימכוס, הסופיסט בן-שיחו של סוקרטס במדינה של אפלטון, צדק אחרי הכול כשטען כי בחברה שבה כל דאליים גבר (כל חברה, לדעתו) צדק הוא כלל שמכתיב החזק וכל תוכנו "עשות טובות של אחר", כלומר של החזק... (המדינה 338).

טובות ורעות הם מושאים של מאבק בכל הספירות החברתיות, אלא שהמניעים למאבק מנוגדים: טובות יש תמיד פחות מדי, רעות – יותר מדי. אבל גם כאן תוקפה של ההשוואה מוגבל. אנשים חותרים להשיג יותר טובות, ויותר מהטובות שכבר מצויים ברשותם, מפני שהם מניחים שאלה מועילים או טובים. השאלה האם הטובות הנחשקות טובות באמת, "נוטלות חלק בטוב", היא שאלה מיותרות מנקודת מבט פרגמאטית או שהיא מחייבת – מנקודת מבט מטאפיסית – את ידיעת הטוב כלשעצמו. לא כן ביחס לרוע. אנשים חותרים לצמצם את הרעות הנופלות בחלקם או בחלקם של אחרים מפני שהם מניחים שחלק מן הסבל הקיים ניתן למניעה במחיר של סבל שקל יותר לשאתו. הנחות כאלה הן השערות מועדות לטעות, אבל מעמדן שונה מידיעת הטוב כשלעצמו, שהיא או מיותרת או הכרחית-אבל-בלתי-מושגת. השערות על רוע הכרחיות לכל ניסיון לערער על חלוקה קיימת של רעות בחברה: חלוקה צודקת יותר צריכה להסתכם במנה נסבלת יותר של סבל; מצד שני השערות כאלה ניתנות, בעיקרון, לביקורת תיאורטית ובחינה אמפירית בלי להתחייב לכך שהמבקר נמצא בקצהו של קו מחולק אפלטוני והוא בעל הכרה מטאפיסית ודאית של הרוע עצמו. אדם אינו צריך לדעת מהו הרוע כשלעצמו כדי לטעון טענה נכונה על חלוקה לא צודקת של רעות בחברה, די בכך שיצדק באשר לאפשרות למנוע סבל במחיר סבל שקל יותר לשאתו. ואילו את הרוע עצמו אין צורך לפרש כהיעדרו של הטוב עצמו, וגם אין צורך להציף לגיהנום כדי לפגוש בו. הרוע, האנושי לפחות, שוכן כאן בינינו, מפוזר בין ספירות הטובות ומנגנוני החלוקה הרגילים ומרוכז בספירות אחדות המיוחדות לו. הוא נוכח לא כערך מטאפיסי שאפשר להיווכח רק בהיעדרו (כמו טוב, אמת או צדק) ולא כהתנסות אווידנטית ובלתי ניתנת לקומוניקציה של יחידים; הרוע הוא בפשטות סדר חלוקתן בחברה של הרעות המיותרות (שניתן היה למנוען במחיר רעות נסבלות יותר), סדר קבוע יחסית, אבל משתנה תדיר, סדר שבני-אדם בפעולתם בעולם יוצרים ומשכפלים, מעצבים ובוראים מחדש, סדר שבני-אדם יכולים לנסות לחשוף ולבטא אותו, להשלים אותו או להתנגד לו, סדר ששום אדם איננו אחראי לעצם קיומו, אבל כל אחד שותף – אם כי באופנים שונים

— באחריות לקיומו, ככזה וכזה. האופן שבו אדם נושא באחריות הזאת ומתמודד עם הסדר הזה, קובע את דיוקנו המוסרי.

הבה נתבונן שוב באחד הסובלים מחלוקה של רעות בחברה, שעל פניה לפחות נראית בלתי צודקת: חסר הבית. לגבי כל חסר בית כמעט, אפשר לטעון שסבלו ניתן כנראה למניעה במחיר סבל קטן יותר, שבוודאי ניתן היה לצמצם את סבלו במחיר סבל קטן יותר לו עצמו, גם אם לא לחברה בכללותה, וכן, שאם יש מישהו שמרוויח משהו מן השיטה המותרת אותה חסר בית, הרי זה מישהו אחר. במקרה הישראלי, האחר הזה מסומן באופן מובהק, לפחות בתודעתם של חלק מחסרי הבית: "הרוסים". חסר הבית סובל סבל מיותר מבחינתו, כלומר, לטובתו של אחר, או לשווא. מנקודת מבטו לפחות, הרעה הזאת נוטלת חלק ברוע. ומנקודת מבטם של האחרים? בין אם מדובר במשקיף "אובייקטיבי" ובין אם מדובר באחרים מעורבים, אם גם מנקודת מבטם של אלה הסבל הזה מיותר, כלומר, ניתן היה למונעו במחיר סבל קל יותר — ונדמה שזה בדיוק מה שמנסה לומר מקהלה של עסקנים פוליטיים התובעת "היערכות מהירה לפתרון מצוקת הדיור" — ברור שחברתם איננה צודקת, באשר היא גורמת סבל מיותר.

אם, לעומת זאת, מניעת הסבל הכרוך בהיות-חסר בית נתפשת על-ידי רוב האחרים בחברה כאפשרית רק במחיר רעות שלגבי דידם הן מיותרות, אולי אף בלתי נסבלות, יש לחסר הבית טעמים חזקים לבדוק מחדש את הגיון שותפותו בחברה המצדיקה כך את סבלו ומשלימה אותו. אם היות-חסר בית נתפש אצל חסר הבית כמצב בלתי נסבל ממש (מצב שהוא איננו מוכן לשאתו בשום אופן), בוודאי לא היה נותן את הסכמתו — אילו נתבקש להסכים — לאמנה חברתית שמקצה לו תנאי קיום כאלה. אם זהו מצבו, מצב של אי-הסכמה היפותטית (אבל גם ההסכמה שנדרש לה היא היפותטית), קשה למצוא בסיס ליחס לחסר הבית מחויבות (obligation) פוליטית. סטייתו הפוליטית של חסר הבית הזה, כמורד, עברייני או עריק, עשויה להיות מוצדקת בהתאם לנסיבות: מחיר ההתנגדות לו ולסביבתו, סיכויו לשפר את מצבו, וכדומה. בכל מקרה, אין טעם לשלוח אותו חזרה לאיזה מצב טבע היפותטי כדי שיבין עד כמה נאלץ הניסיון שלו לשבור את הכלים, אפילו בחברה שהציבה אותו בעמדת נחיתות שכזאת. מוטב לחסר הבית שנזנח על-ידי חברתו, שישקול חלופות ממשיות למצבו ולא יתן דעתו לנוגדי-מציאות היפותטיים. יש כמובן אמנות חברתיות שהצטרפות אליהן היא מעשה רציונאלי יותר מחזרה למצב הטבע, בעיקר בניסוחו ההיבטיאני, אבל כרגע נדמה שלחסר הבית אין אופציה כזאת. במקום לקבל על עצמו אילוצים הנובעים מאמנה היפותטית, שמימושה הקונקרטי הופך אותו לאומלל כל-כך, עדיף שייאבק למען הסכמה ממשית, שתצמצם את סבלו או תהפוך אותו לסבל ראוי. אם במצב כזה נשאר חסר הבית אורח נאמן, אין זה אלא מפני שהוא חלש ונדכא מכדי למרוד, אופטימי מאוד ביחס לסיכויים להיושע באמצעות שינויים "מבפנים", או קשור בחובות מוסריות, שאינן נגזרות מן המחויבות הפוליטית-אזרחית שלו.

אבל בהקשר שלנו, אלה שיקולים קונטינגנטיים; בעיקרון, לחסר הבית שנזנח על-ידי חברתו, שלא היה נותן הסכמתו לשותפות בחברה המקצה לו את עמדת הנחיתות הנוכחית שלו ואת סיכויו הנוכחיים להיחלץ ממנה, יש הצדקה לפטור עצמו ממחויבויות אזרחיות מקובלות. אין זה מקרה שחסרי הבית, המובטלים,

המכורים לסמים, סומנו ועודם מסומנים מדי פעם כ"אויבי החברה" על-ידי חברה שהייתה הגרועה שבאויביהם.

יש בידינו לזוהת עכשיו תנאי הכרחי (ולא מספיק) לקיומה של חברה צודקת: רק חברה שבה איש איננו סובל יותר ממנת חלקו ההכרחית, היא חברה צודקת באמת. במלים אחרות, בחברה צודקת אכן נמנע בפועל כל הסבל המיותר, הניתן למניעה באמצעות חלוקה שונה של הרעות; חלוקת הרעות בחברה מתבצעת כך שהדפוסים הממוסדים, האחראים ליצירת רעות וחלוקתן, מסלקים סבל מיותר. בחברה צודקת אידיאלית מסולקות ספירות שלמות של אינטראקציה חברתית שעסקו בייצור רעות ובהפצתן. אבל אפילו בתמונה אוטופית כזאת, אין חזרה לתורת צדק המבוססת רק על חלוקה של טובות. בתורת צדק "חיובית" ספירות הטובות היו הבסיס הממשי והיחיד שעליו חלו עקרונות הצדק, בבחינת מנגנון שאמור לתקן שיווי משקל שהופר. אבל מודל חברתי שמייצג רק ספירות של טובות, כביכול היו רק אלה מושאים של מאבק וחלוקה בחברה, שייך לאופק האוטופי שאליו מכוונת כל פוליטיקה מוסרית ולא לבסיס הממשי שממנו היא צומחת. פוליטיקה מוסרית תוכל להתכוון לאופק כזה רק כשתכיר במפורש את תחומי השיח והפעולה שלה, השדה שבו מצויים טובות ורעות בתהליך נמשך של ייצור וחלוקה.

גם התמונה הזאת פשטנית יותר מדי; היא איננה מנצלת את האפשרויות התיאורטיות שנפתחו עם היפוך הפרספקטיבות (מטוב לרוע, מטובות לרעות). רעות אינן מופצות סתם כך לכל דכפין, אלא מוקצות לכל אחד על-פי מעמדו בספירות הפעולה השונות. ייתכן שאדם יסכים לסבול בספירה אחת יותר רעות מן המגיע לו, תמורת פיצוי בספירה אחרת. איש עני יסכים (רציונאלית) לסבול יותר ממנת חלקו ההכרחית, אם ידע (או יאמין לאידיאולוגיה רווחת הטוענת) שהוא משלם מחיר זמני הכרחי ליציבות המשק, למשל, שהיא מצדה תנאי הכרחי לשיפור מצבו בעתיד. ואולי יסכים לסבול בעבור פחות מזה, למשל תמורת הכבוד להיות שותף גא בחברה ראויה כל-כך לגאוה. חברה צודקת צריכה לאפשר לכל אדם המרה של סבל ניתן למניעה המחולק בספירה אחת, ברעות מספירה אחרת או בסבלו של מישהו אחר המשתתף מרצונו בסבל זולתו. חברה צודקת צריכה באופן עקרוני לאפשר דפוסי המרה, הן בין יחידים המוכנים להשתתף יחד בסבל והן בין מצבים משתנים של אותו יחיד, שיחצו את קווי התיחום בין ספירות הפעולה השונות (המרת רעות מספירה אחת ברעות שנושא אותו אדם או זולתו בספירה אחרת). מבחינה מוסרית, המרת סבל איננה יכולה לשמש תחליף לניסיונות לצמצומו או למונעו, אבל בפועל זהו לעתים קרובות המצב הרווח. בעקבות הגדרת הרודנות של וולצר (Walzer 1985, 19), נוכל להציע את ההבחנה הבאה: בחברה לא-צודקת תופשת המרת סבל מיותר את מקומם של ניסיונות חברתיים ופוליטיים לצמצום סבל כזה (חלוקה צודקת של נטל השירות הצבאי, למשל, במקום מאמץ של אמת לסיים את מצב המלחמה; טיפוח ארגוני מתנדבים לסיוע ל"נחשלים", למשל, במקום חלוקה מחדש של העושר החברתי). ואילו בחברה רעה ממש, מוגבלת מאוד האפשרות להמיר סבל בין הספירות: הסובל סבל מיותר מוגבל לא רק בניסיונותיו למצוא הסדרים חברתיים שיצמצמו את סבלו, אלא גם במאמציו להתחבר למי שייאות להמיר את סבלו, עד יעבור זעם (שחור שאינו יכול להיעזר בסיוע מלבנים, למשל, או יהודי המנוע מלקבל עזרה מגויים). מכאן נובעת הגדרה אפשרית למצב (חברתי) של רוע רדיקאלי: זהו מצב שבו

הערוצים להמרת סבל של חלק מן האוכלוסייה מסולקים באופן שיטתי על-ידי שלטון המגביר סבל כזה בשיטתיות.

המרת סבל מאפשרת ספקטרום שלם של התנהגויות חברתיות ופוליטיות, מדיכוי ועד מסירות נפש, ואת עצם קיומה של שותפות חברתית-פוליטית. בני אדם גורמים זה לזה סבל באורח שיטתי, בדפוסים מוסדרים של אינטראקציה חברתית. את השותפות שבמסגרתה מופץ סבל, אי-אפשר להעמיד על יחסי כוח גרידא, מפני שגם בחברה הדכאנית ביותר נותרים כמה ערוצים פתוחים להמרת סבל. אי-אפשר גם לנתק את השותפות הזאת מאופק מוסרי, אוטופי, מפני שכל הסדר נתון של חלוקת סבל כולל סבל מיותר, שאפשר להסדיר את המרתו ולהיאבק למען צמצומו. הטוב נותר טרנסצנדנטי, אלוהי אולי, אם יש אלוה שראוי לו, והטובות אינם יותר מייצוגים מפוקפקים שלו. הרוע, לעומת זאת, הוא צורה משתנה תדיר של שותפות אנושית. תורת מוסר פוליטית בכלל וביקורת חברתית בפרט, צריכות לקבוע את הצורה הזאת כמסגרת הדיון שלהן; מעשה פוליטי שיש לו יומרה מוסרית, צריך לקבוע את הרוע הרדיקאלי כעוגן לאמות המידה שלו, ואת צמצומו של סבל מיותר כאופק ההתכוונות שלו.

רוע רדיקאלי, בניגוד לטוב העליון, איננו מבנה תיאורטי מופשט, אלא אפשרות ממשית של מציאות חברתית שכבר התגשמה פה ושם. דפוס כזה של חלוקת הסבל אפיין את מצב היהודים במשטר הנאצי בשנות הארבעים.¹⁵ מכאן אין משתמע שמצב כזה איננו מאפיין משטרים אחרים, או שמשטרים אחרים דומים בהכרח למשטר הנאצי. אבל במקום לגזור את מושג הרוע הרדיקאלי מפירוש התופעה הנאצית, אני מציע (בעקבות ארנדט ואחרים; השווה: ברונר 1991) להבין רוע רדיקאלי כמבנה עקרוני של יחסי כוח חברתיים, שהנאציזם היה מימוש פאראדיגמטי שלו, לא יחיד, לא מוחלט ולא אחרון. בעולם המודרני התפתחו צורות ממשל שבאמצעותן מסוגל משטר לנהל את חייהן של אוכלוסיות ענק, תוך שהוא עוקב בהתמדה אחרי כל אחד מהמון היחידים בתוכן עד אחרון הפרטים האינטימיים של חייו, והוא יכול להתערב בחיים אלה בכל רגע שיחפוץ ומכל היבט שיבחר (Foucault 1979, Part IV). בעולם כזה, שבו אורול הוא היסטוריון ולא נביא, ר-1984 חלה מדי שנה באזור זה או אחר שלו, יש למשטר המושתת על צורות ממשל כאלה אפשרויות, בלתי מוגבלות למעשה, להפיק סבל ולחסום את הערוצים להמרתו. אבל כשמדובר בניהול חיים, בשליטה באוכלוסייה, וביכולת לעקוב אחרי יחידים ולהתערב בחייהם, אין משטר מודרני, ולו הדמוקרטי והחופשי ביותר, שאינו נשען על גרסאות ממותנות של היבטים מסויימים, עקרוניים, של אותן צורות ממשל זועותיות. מתפישה כזאת של רוע רדיקאלי ושל נוכחותו הפוטנציאלית בחברה המודרנית, נובעת מסקנה חשובה: בין אי-צדק לבין רוע רדיקאלי קיים רצף, הן במישור המושגי והן במציאות החברתית שאותה אמורים המושגים לתאר ולאפיין. ההבחנה בין רוע לאי-צדק (שהיא חיונית לא פחות מן ההבחנה בין טוב לצדק) נשמרת, אבל מקבלת משמעות חדשה. לא רק שרוע מתיישב עם אי-צדק, הוא ניתן לתיאור בתור אי-צדק מטיפוס מיוחד, מוקצן. רוע (חברתי) הוא שיאו של אי-צדק (חברתי); ואילו אי-צדק חברתי, מכיל בחובו פוטנציאל של רוע רדיקאלי. להכיר חברה כחברה לא-צודקת, פירושו להבין את האופן שבו היא שונה מחברה המגלמת רוע רדיקאלי, אבל עלולה בתנאים מסויימים להתדרדר ולהיפך לכזאת.

15.

פרימו לוי מספר על האפשרויות להמיר סבל במחנה העבודה של אושוויץ. ביום האביב הראשון, כשהקור כבר לא היה האויב הנורא ביותר, הפך הרעב לבלתי-נסבל. לפני-כן, לא יכול היה איש כמעט להמיר קור ברעב; עם בוא האביב אי-אפשר היה שלא לעשות כן (לוי 1989).

תפישת הסבל כניתן להמרה, שייכת לרובד הבסיסי ביותר של הקיום החברתי. אדם עשוי לשאת סבל שאותו יכול היה למנוע, לא רק לתועלתו שלו, אלא גם כדי להקל מסבלם של אחרים. אדם כזה ממיר סבל של אחר בסבלו שלו, לעתים קרובות תוך חציית הגבולות בין ספירות הפעילות השונות. אנשים מוכנים לשאת סבל שהומר מתוך רצון חופשי וטוב, כשהם מונעים על-ידי תחושת חובה מוסרית, רחמים, ידידות או אהבה. חלוקה מחדש של סבל שניתן היה למנועו היא תופעה יומיומית, ולמעשה היא תנאי לאפשרות קיומה של קהילה אנושית, בראש וראשונה המשפחה. בני אדם שותפים במרחב ובזמן, בכאב ובצרות, ועצם קיומה של שותפות כזאת הוא תנאי-אפשרות לקיומה של שותפות בטובות, גם אם צורת השותפות החומרית קובעת את צורתה של השותפות בסבל. יחד עם זה, שום כלל, מוסרי או מטה-פוליטי (אין זה משנה מהיכן וכיצד הוא נגזר), אינו יכול לקבוע כמה סבל-ניתן-למניעה חייב אדם לשאת בעבור מישהו אחר, ובעבור מי בדיוק – צדק איננו יכול להיות פרדיקאט של ידידות, אהבה או רחמים. כללי המרת הסבל הם כללי אדי-הוק, החייבים להיות פתוחים תמיד למשא ומתן בין השותפים לקהילה שמחלקת רעות; בדרך כלל הם מושא של חינוך, תוצאת טיפוח של חוש מוסרי, סולידריות וקשרי ידידות. כללים כאלה צריכים להיות נתונים תמיד בתהליך פרשני המתמודד עם שונותו של האחר, אנושיותו, שפלותו. אבל עיקרון מגביל אחד ניתן לקביעה מראש: המרת סבל, וארגון מחדש של צורות הפצת הרעות בחברה באופן שמטיל סבל מיותר על יחידים מסוימים כדי להקל על סבלם של אחרים, יהיו מוצדקים רק אם יתבססו על עקרונות, שכל אדם הנושא בתוצאותיהם יסכים להם.¹⁶ כל אדם חופשי לבחור בסבל, שום אדם אינו רשאי לגרום לזולתו לשאת סבל למען אחרים בלי שזה הסכים להמרת הסבל מרצונו. חלוקת הרעות בחברה תהיה צודקת לא על-פי עקרונות החלוקה – אלא כאמור משקפים סולידריות ואחוזה אנושית, ולא צדק – אלא על-פי אופיה של ההסכמה בנוגע לעקרונות: חופשית ככל הניתן ממניפולציה אינטרסנטית, מקיפה ככל הניתן את כל מי שנושא בתוצאותיה. אין מדובר כאן באמנה החברתית בניסוחיה המקובלים. ההסכמה שאנו עוסקים בה איננה קונסטרוקציה תיאורטית האמורה להצדיק את המעבר ממצב טרום-פוליטי היפותטי למצב פוליטי ולספק תשובה לשאלה מדוע עדיף שלטון על אנרכיה. מדובר בקוטב אוטופי הכרחי של כל שותפות פוליטית קונקרטית, האמור לספק תשובה לשאלה מדוע ציות עדיף על מרד. אינני בטוח שיש בידי לתת בשלב זה דין וחשבון מלא על תפישת האמנה החברתית, המתחייבת מתורת צדק המסדירה חלוקה של רעות בחברה. אנסה רק לסמן קווים עיקריים בתמורה שעובר המושג במסגרת התיאורטית שאני מציע. הדיון ברוע בהקשר חברתי העתיק את האמנה החברתית מתחום הנחות היסוד של התורה המטה-פוליטית לתחום האוטופי ופירק את המושג לשניים. האמנה החברתית איננה עוד הסכם ביחס להגבלת חירותו של הפרט וביסוס סמכותו של גוף שלטון מרכזי. הן חירות היחיד והן עצם קיומם של יחסי שלטון, מונחים כמובנים מאליהם¹⁷ על רקע עובדה יסודית אחת: נכונותם של בני-אדם לחלוק ביניהם סבל. חירות ושלטון נתפשים כאן כאילווצים, המאפשרים ומגבילים הסכם ביחס לצורת חלוקת הרעות בחברה בכלל, ולאופני המרתו של סבל ניתן למניעה בפרט. הסכם כזה תקף כאשר כל היחידים (הרציונאליים) השותפים לו, מסכימים לשאת סבל שניתן למנועו: 1. למען

16.

אני מקבל כאן ללא דיון את עקרון ההכללה (אוניברסליזאציה) של הברמאס הקובע, שכלל התנהגות ניתן להצדקה מוסרית רק אם אפשר לטעון, שבתנאי סיטואציית שיח אידיאלית יזכה כלל כזה להסכמת כל מי שעשוי להיות מושפע מן התוצאות של פעולה על פי אותו כלל (Habermas 1983).

17.

הנהרה שיטתית של המושגים "חירות" ו"סמכות פוליטית" חורגת ממסגרת הדיון הנוכחי.

אחרים המוגדרים כיחידים או כבני קבוצה חברתית מסוימת; 2. בנסיבות מוגדרות פחות או יותר; 3. למען מטרות מוגדרות. הסכם כזה יהיה גם תקף וגם צודק כאשר יכוון לא רק להסדיר המרת סבל מיותר, אלא גם למסד הסדרים חברתיים האמורים להביא לצמצומו בפועל. בחברה אנושית ממשית, להבדיל מן המודלים האוטופיים שלה, יש תמיד מקום לצמצומו של סבל מיותר; האפשרות הממשית לצמצם סבל כזה קיימת תמיד בפועל, אפשר תמיד להעלות על הדעת הסדר חברתי מוצלח, קרי, צודק יותר, שעל-פיו יחולקו הרעות בחברה, ולהילחם למענו. תיאור המצב החברתי שטמונות בו האפשרויות הללו כולל בתוכו ממד אוטופי חבוי, המתממש כאוטופיה, כלומר, נעשה ל"אוטופיה קונקרטי" בלשונו של ארנסט בלוך (בלוך תשמ"ח), כשחלוקה צודקת יותר של רעות בחברה מוצבת כאידיאל המכוון בפועל את המעשה החברתי והפוליטי. היסוד האוטופי הזה, אידיאל של קדמה מוסרית בדמות צמצום כמות הרעות בחברה וחלוקה צודקת יותר שלהן, הוא מרכיב הכרחי באמנה חברתית צודקת. אמנה חברתית צודקת איננה יכולה להישאר בגדר הסכם פרוצדוראלי-פורמאלי, א-היסטורי וחסר הקשר. כדי לכלול את היסוד האוטופי, חייבת האמנה החברתית לכלול הבנה פרשנית של המציאות העכשווית ושל המהלך ההיסטורי שבו נתונה מציאות זאת.

מנקודת המבט של הרוע מופיעה האמנה החברתית כהסכם דו-שלבי, היוצר מתח כפול-פנים בין הראוי למצוי. מצד אחד ברור, שמנגנונים קיימים של המרת סבל אינם מתבססים על הסכם רציונאלי (תוצאה של משא ומתן בסיטואציית שיח אידיאלית); אבל כדי שהסדר החברתי הקיים יהיה הסדר צודק, צריכה הרציונאליות של הסכם כזה לשמש כאידיאל ראוי שלו, כקוטב אוטופי, ולא רק כהנחה מובלעת. מצד שני ברור, שצמצום הרעות בחברה עד כדי סילוקו הגמור של סבל ניתן למניעה, הוא בבחינת אוטופיה; אבל זהו אידיאל שההסכמה ביחס אליו היא הסכמה בפועל בין כל השותפים להסכם, היא מובלעת או משוקעת בזירות השונות של המאבקים החברתיים והפוליטיים ומאפינת כל יומרה לפוליטיקה מוסרית. האמנה מתפצלת למעשה להסכם עכשווי-אוטופי והסכם עתיד-אקטואלי. חברה צודקת מודרכת על-ידי אידיאל של הסכם, שהוא אוטופי ביחס למצב העניינים העכשווי: ההסדרים להמרת סבל ולחלוקתן של רעות בחברה, יהיו אשר יהיו בסופו של דבר, יתקבלו בתנאים של סיטואציית שיח אידיאלית על דעת כל מי שההסכם נוגע אליו. בעת ובעונה אחת מודרכת חברה צודקת גם על-ידי הסכם בפועל ביחס לאופי ההסדרים העתידיים: שותפים להסכם מקבלים על עצמם את ההסדרים הקיימים להמרת סבל תוך הבנה, שהמרה היא תחליף זמני ובלתי נמנע לצמצום סבל, ובהנחה שכל השותפים להסכם אכן מעוניינים לפעול למען צמצום כלל הרעות בחברה, לא רק אלה שהן מנת חלקם וכן, שבהסדרים העתידיים, הסבל אכן יצומצם וחלוקתו תהיה צודקת יותר.

המאבקים הפוליטיים הנערכים במסגרת אמנה דו-שלבית כזאת, אינם נוגעים לעצם השאיפה לסלק או לצמצם סבל ניתן למניעה, שכן אידיאל כזה מתנה את ההסכם מלכתחילה ומגביל את המאבקים המתקיימים במסגרתו (כלומר, שומר על אופיים כמאבקים אזרחיים). המאבקים נוגעים בראש וראשונה לאופי ההסכם שחל על ההסדרים הנוכחיים להמרת סבל, ולפער שבינו להסכם האוטופי. במאבקים אלה מעורבים בקביעות ויכוחים והתכתשויות בשדות שיח שונים: המדעי, האידיאולוגי

והפוליטי. בשדות-שיח אלה מתחרים תיאורים שונים של המציאות החברתית, המתבססים על מערכות מתחרות של קואורדינטות למיפוי, חשיפה וייצוג של חלוקת הטובות והרעות בחברה. התיאורים האלה חושפים או מכסים באופנים שונים ומנוגדים את מי שנהנים מצורות החלוקה של הרעות או סובלים מצורות החלוקה של הטובות; הם כוללים סולמות למדידת סבל ולהערכה מוסרית של מצוקה, דירוג של דחיפות ההתערבות החברתית במצבם של יחידים וקבוצות, וכן כלי ניתוח לניבוי הסיכויים והסיכונים הכרוכים בהסדרים חברתיים חלופיים. הרציונאליות של ההסכם האוטופי תלויה בתיאורים הפרשניים של המציאות החברתית ובפתיחותו של השדה שבו הם מתחרים; היא איננה נשענת על קונסטרוקציה דמיונית של מציאות אנושית לא-חברתית, טרום-פוליטית, "מצב הטבע". נקודת המשען של הטיעון המצדיק את ההסכם האוטופי איננה מצב טבע, שבו, בהיעדר סמכות פוליטית, שום הסדר להמרת סבל איננו יכול להיות יציב ואמין. להפך, נקודת המשען של ההסכם היא מצב "פוליטי מדי", מצב שבו סמכות פוליטית טוטליטארית מצמצמת מאוד או מסלקת לחלוטין את ההסדרים החברתיים המאפשרים המרת סבל של חלק מן היחידים הנתונים למרותה. מצב כזה הוא מצב שלגביו לא ייתכן שום הסכם, או, לחליפין, אפשר לנבא מראש כי בין שותפים חופשיים תהיה הסכמה לבטלו, ואין צורך להימצא בסיטואציית שיח אידיאלית כדי לדעת זאת. זהו המצב שקראתי לו קודם מצב של רוע רדיקאלי. במצב הטבע המרת סבל אפשרית תמיד, אבל היא בלתי יציבה בעיקרון; במצב של רוע רדיקאלי אפשרות המרת סבל מוגבלת או מסולקת על-ידי משטר יציב יחסית, הפועל באופן שיטתי. רוע רדיקאלי, לא האנרכיה של מצב הטבע, הוא האלטרנטיבה האמיתית להסכם חברתי צודק, ואותו צריכים השותפים הפוטנציאליים להסכם לראות לנגד עיניהם כדי לקבל על עצמם באופן רציונאלי את הכללים לשימוש בכוח שהסכם חברתי לקוי-תמיד מטיל על זירות המאבק החברתי. מלחמת הכול ככול, המאפיינת לכאורה מצב טרום-פוליטי, מאיימת פחות מן הסבל הצפוי ללא ספק במצב של רוע רדיקאלי. האמנה החברתית צריכה להתכוון למניעת רוע רדיקאלי, שהוא אפשרות ממשית של הסדר הפוליטי הקיים, הרבה יותר משהיא צריכה להיות מודרכת על-ידי חשש מהתפרקות כל סדר פוליטי וחזרה למצב טבע, שהוא אחרי הכול פיקציה של תיאוריה פוליטית רווחת. בחברה המודרנית, כך נראה לי, המרד מסוכן הרבה פחות משיתוף פעולה צייתני.

VI

נקודת המבט של הרוע, המציבה כך דימוי של רוע רדיקאלי באופק הפעולה הפוליטית, מעניקה לאמנה החברתית פשר חדש במובן חיוני נוסף: היא קובעת מראש את גבול תוקפה. סבל המופץ בחברה על-ידי משטר החוסם בשיטתיות עצורים להמרתו, הוא סבל שאין להתפשר ביחס אליו, כלומר, אי-אפשר להצדיקו בשום פנים; המאבק לסלק סבל כזה הוא בבחינת מחויבות מוסרית קטגורית של פעולה פוליטית. סבל שההסדרים החברתיים אינם מאפשרים להמירו הוא סבל שאינו-ניתן-להצדקה-בעיקרון. אפשר וצריך למתוח קו חד-משמעי בין סבל בלתי-מוצדק לסבל בלתי-ניתן-להצדקה. אמנה חברתית בת-תוקף איננה יכולה לכלול הסכם ביחס לסבל בלתי-ניתן-להצדקה; היא מושתתת על הכרה בצורך לסלקו. אמנה חברתית איננה יכולה לכלול הסכם הנוגע לחסימת אפשרויות להמרת סבל;

כל ייעודה הוא לתת תוקף להסדרי ההמרה והחלוקה של סבל. סבל בלתי ניתן להמרה, ועל-כן להצדקה, מכונן על דרך השלילה, יחד עם סבל שאין מנסים לסלקו, את גבולה החיצוני של אמנה חברתית בת-תוקף. קונסנוזס ביחס לסבל בלתי-ניתן להצדקה, הוא תנאי לתקפות האמנה, על שני פניה שהצגתי לעיל, והוא מופיע באופן מובלע בכל ניסוחיה בתולדות המחשבה, מגלאוקון במדינה של אפלטון דרך הובס עד רולס. ההסכמה הזאת קובעת שיש אופנים חברתיים לגרימת סבל ולהפצתו וצורות חברתיות של נשיאת סבל, שאין לתת להם הכשר בשום אופן, אפילו לא על-ידי המרה, ויש לעשות הכול כדי לעוקרם, ועד שייעקרו, לחתור בעקשנות לערעור הלגיטימציה שלהם. קונסנוזס כזה הוא תנאי הכרחי לאפשרותה של קהילה אנושית כקהילה מוסרית. בדרך כלל זוכה אותו קונסנוזס לביטוי מפורש רק כאשר חורגים ממנו, וכאשר מתבצעת חריגה כזאת, היא מהווה הזדמנות לפירוש ואישור מחדש שלו. בדרך כלל אין הביטוי הניתן לקונסנוזס המוסרי הזה מנוסח בטיעונים סדורים, שכן ההסכמה היא הבסיס לדיון, הקרקע המשותפת המאפשרת דו-שיח. מדובר ברגישות (sensitivity) מוסרית משותפת, רגישות משותפת ביחס לרוע רדיקאלי.

הרגישות המוסרית ביחס לרוע רדיקאלי קובעת תחום הניתן לצידוק, ואיננה יכולה לעמוד בעצמה למבחן של צידוק. תחום הניתן לצידוק הוא התחום שעליו חלה האמנה החברתית, גבולו הוא גבול הוויכוח; מעבר לו חדלים המאבקים האזרחיים, מעבר לו שורר מצב מלחמה. אפשר לטעון שחסר הבית נושא בסבל בלתי מוצדק, אבל לא בלתי ניתן להצדקה, ועל-כן חלות עליו האמנה החברתית והמחויבויות הפוליטיות הנגזרות ממנה. דומה שכך טוענים היום רוב המעורבים במאבקם של חסרי הדיור בארץ, אם לא כולם. לטעון כך פירושו לטעון, שסבלו של חסר הבית איננו מסולק לעת-עתה, רק מפני שהוא נתפש, בטעות, כרע במיעוטו, כדי לא לגרום סבל גדול יותר שיצמח ממדיניות כלכלית שתערער את אשיות הסדר החברתי, או כדי לא להחמיץ הזדמנות נדירה לשפר באופן יסודי את מצבה של החברה, או מתוך סולידריות עם קבוצה מוגדרת בתוך האוכלוסייה. לטעון כך פירושו גם לטעון, שבפני חסר הבית פתוחות אפשרויות להמרת סבלו, ואף-על-פי-כן, הסדרי ההמרה אינם צודקים מפני שתפישת ההסדר הקיים כרע במיעוטו מוטעית. אבל אפשר גם לטעון שסבלו של חסר הבית איננו ניתן להצדקה בעיקרון, ומי שמשלים עם הסדרי ההמרה ביחס לסבלו ואיננו חותר ברצינות לסילוק הסבל הזה, איננו שותף לרגישותו המוסרית הבסיסית, ועל-כן אין לו, לחסר הבית, שום מחויבות פוליטית ביחס אליו. ייתכן מאוד שבעוד שנה או שנתיים זאת תהיה טענתו של חסר-הבית הישראלי, שישאר חסר בית גם אחרי שיתוכנו תכניות החירום ויתממשו "ההיערכויות המיוחדות"; ייתכן מאוד שזאת טענתם של חסרי בית בניו-יורק היום. הטיעון שלי איננו מציע פרוצדורה של הכרעה בין שתי אפשרויות הטיעון הללו – אין פרוצדורה כזאת; הוא מציע תנאים ההכרחיים להצדקתו של מרד.

במקרה של חסר הבית, נדמית אולי הצדקה כזאת כבלתי סבירה: בחברה האמריקנית, כמו בחברה הישראלית, קשה להעלות על הדעת ניסיון שיטתי לחסום המרה של סבל מסוג זה, או הצהרה גלויה על כך שאין זה ראוי להקל על סבלם של חסרי בית. לא כן ביחס לפלסטיני המורד. לא קשה להעלות על הדעת תיאור מציאות, שלפיו חוסם המשטר הישראלי בשיטתיות הסדרים מסוימים, האמורים לאפשר המרת סבל

ההצדקה היא של עמדת המרד ביחס למשטר השליטי, ולא של שום אקט מוגדר של התנגדות. המרד הפלסטיני נראה לי מוצדק כמובן מאליו במסגרת כל תיאוריה המבססת את סמכותה של רשות פוליטית ואת החובה לציינת על האינטרסים של הפרט המחויב (למשל, האינטרס של הפרט להיות כפוף רק למשטר הפועל לצמצם את הרעות שנופלות בחלקו ומאפשר לו ערוצים חופשיים להמרת סבלו), או על הסכמתו של הפרט, בפועל או בכוח, להיות נתין של הרשות (כפי שמציעות תורות של אמנה חברתית). הקביעה הזאת אינה תופשת כמובן בתורה המבססת את סמכות הרשות וחובת הציות על עליונותו האינהרנטית של השלטון ביחס לנתיניו או של קבוצה אחת באוכלוסיה ביחס לקבוצה אחרת.

טעם לסירוב, לא למרד. מרד מחייב להציב שותפות פוליטית אלטרנטיבית באופק הפעולה הפוליטית ולנמק את ההעדפה להשתייך אליה. מטעמים היסטוריים ואמוציונאליים ברורים, בראש וראשונה בגלל כוחה העצום של קטיגוריה ההשתייכות לאומית בהקשר הישראלי והפלסטיני, קשה לרוב היהודים הישראלים שחצו את קווי הרגישות המוסרית שבתשתית הכיבוש, לראות את עצמם כחלק מקהילה פוליטית פלסטינית. אבל השתייכות לאומית היא עניין קונטינגנטי מקודת מבט מוסרית; מבחינה מוסרית עקרונית, מצבם של היהודים הישראלים אינו שונה מזה של לבנים דרום אפריקניים התומכים ב־ANC, או של הפלסטינים אזרחי ישראל התומכים בפלסטינים שתחת הכיבוש הישראלי.

בחברה הפלסטינית, ומסכל בשיטתיות מאמצים לסילוק הסבל הזה. הפלסטיני אינו זקוק אולי לתיאור כזה; הוא כלל אינו מוזמן להצטרף כשווה זכויות לשותפות הפוליטית הישראלית ואין בידו שום אופציה למאבק אזרחי על מימוש זכויותיו הפוליטיות; על-כן המרד הפלסטיני מוצדק כמובן מאליו.¹⁸ אבל מנקודת מבט ישראלית חושף תיאור מן הסוג האמור גבול בין שתי רגישויות מוסריות בתוך החברה הישראלית, שאין ביניהן אפשרות של פשרה: זאת שתראה בסבל המתואר סבל ניתן להצדקה, וזאת שתסרב להצדיקו בעקרון. הגבול הזה הוא גבול הוויכוח במסגרת השותפות הפוליטית הישראלית. מי שחצה אותו התנער מן ההסכמה שבבסיס אותה שותפות ואין לו טעם מספיק לציינת לשלטון המפיץ סבל שאי-אפשר להצדיקו בעיקרון. אם נמנע עד עכשיו מלסרב, הוא עשה זאת משיקולים פרגמטיים, בעיקר מפני שהוא חלש מדי, פחדן מדי, והאינטרס היחיד שלו בצעד כזה הוא אינטרס מוסרי. ואולי נמנע חוצה הקווים מסירוב משיקולים מוסריים נוספים, למשל, מפני שהוא חושש שהרעות שצעד כזה יגרום יגרמו סבל רב יותר מזה שסירוב עשוי למנוע. אין זו המסגרת להעמיק בניתוח עמדותיו של הישראלי המתנגד הן לכיבוש והן לסירוב. ניתוח כזה יעלה מן הסתם עוד טעמים אפשריים להיעצרותם של ישראלים רבים כלי-כך על סף הקונסנוס ויפרש את התנהגותם בהקשר הרחב יותר של התרבות הפוליטית הישראלית. בין כך ובין כך, הסיבות והנימוקים שיועלו, יהיו מן הסתם מזדמנים ומקריים ביחס לשאלה העקרונית, שאלת השותפות החברתית, ולא טעמים השייכים לגופו של השיקול המוסרי ביחס לשיתוף הפעולה עם משטר הכיבוש. לישראלי שמקבל תיאור מן הסוג האמור למצבו של הפלסטיני, יש טעם לסירוב.¹⁹

VII

על בסיס הרגישות לרוע רדיקאלי אפשר להציב עכשיו גבול עקרוני לשותפות פוליטית מוסרית. מכיוון שרוע רדיקאלי אינו ניתן להצדקה בעיקרון, אי-אפשר להצדיק מחויבות לשותפות פוליטית שרשויותיה המוסמכות מפיצות רוע כזה. הגבול שקובעת הרגישות המוסרית לרוע רדיקאלי, הוא תנאי לתוקפה של הסכמה חברתית ואיננו יכול להיות מושא לדיון במסגרת המשא ומתן החברתי. קביעה זאת מצביעה על מוגבלות בשני כיוונים מרכזיים המתנצחים בדיון העכשווי באתיקה: ניסיונותיהם של הוגים ניאורקאנטיים לבסס אתיקה חברתית על מודל היפותטי של שיקול דעת רציונאלי "מאחורי מסך בורות" (Rawls 1971), או של תקשורת רציונאלית במסגרת "סיטואציית שיח אידיאלית" (Habermas 1983; ראה: אופיר 1987); ניסיונותיהם של הוגים "קהילתיים" (communitarians) להציע בסיס תיאורטי לעמדה מוסרית תלוית הקשר, שבה שיפטים מוסריים מתקיימים ומתאפשרים רק מתוך דיאלוג מתמיד עם "מסורת" טעונת ערכים, שיש לה מעמד מחייב בקהילה נתונה (MacIntyre 1981; Wlazer 1987, 1988). הניסיונות הניאורקאנטיים מניחים את עקרון ההכללה (Habermas 1983) כבסיס לשיקול רציונאלי-מוסרי: כל-אדם הוא בעת ובעונה אחת נושא ונשוא השיפוט המוסרי; לכלל-פעולה יהיה תוקף מוסרי אם ניתן יהיה להחילו על כל אדם באותם מצבים. את מסך הבורות וסיטואציית השיח האידיאלית ניתן לתאר כמעין פתרונית רטוריים המאפשרים לאדם כזה וכזה, בעל מין, גיל ולאום מוגדרים, נטוע בהקשר חיים היסטורי ותרבותי נתון, לדבר בלשונו של כל-אדם ולנסח את השיפטים

המוסריים שהוא היה מנסח לכל אדם אחר. כל-אדם טוען את מה שכל אדם היה מסכים לטעון אילו היה שיקול דעתו רציונאלי לגמרי ושפתו חופשית מכל מניפולאציה. חברה מוסרית אמורה להציב מודל כזה של קומוניקאציה באופן המעשה הפוליטי שלה ולהשתמש בו כקנה-מידה לביקורת מוסדותיה ופעולותיה. אבל את עקרון ההכללה עצמו אי-אפשר לבחון לא מאחורי מסך הבורות ולא במסגרת סיטואציית השיח האידיאלית; אי-אפשר להשתמש בו במסגרת שיח המניח רגישות מוסרית מפוצלת, המחולקת באופן הירארכי בין זולת "משלנו" לאחר "משלהם". ה"קהילתיים" יאמרו שעקרון ההכללה הוא חלק ממסורת ההשכלה (enlightenment) המערבית, שלא כל חברה שותפה בהכרח למסורת הזאת ובוודאי שאיננה צריכה לקבל אותה באופן לא ביקורתי, תוך כדי התעלמות משורשי עבר ייחודיים, שמסורת ההשכלה האוניברסליסטית ביקשה תמיד לטשטשם (השווה: MacIntyre 1981, chap. 5). מסורת משותפת, לדידם של ה"קהילתיים", היא הממד התרבותי שבו משוקעת הרגישות המוסרית, המגדירה את גבולות הוויכוח הרציונאלי, שממנו היא ניזונה ומתחדשת. אבל אותה מסורת מגדירה ומגבילה מראש את האפשרות להעמיד במבחן רגישות מוסרית קיימת. איך אפשר להיאבק נגד דפוסי הפצה של רעות במסגרת דיאלוג עם אותה מסורת ששכפלה, ותוך כך טשטשה או הצדיקה את אותם דפוסים במשך דורות? איך יכולה תנועה פמיניסטית, הנאבקת ברוע שתרבות שוביניסטית גברית נותנת לו הכשר מתמשך, לעצב מחדש רגישות מוסרית במסגרת מסורת שוביניסטית מיסודה? כדי לפרק את המסורת המערבית ממרכיביה השוביניסטיים, צריך הפמיניזם לכתוב מחדש את ההיסטוריה המערבית כולה, לחשוף את דפוסי חלוקת הרעות לנשים בחברה שוביניסטית ואת האסטרטגיות התרבותיות שהפכו חלוקה כזאת לעניין של "טבע". המסורת שאליה מפנה הפילוסוף ה"קהילתי" את הביקורת הפמיניסטית איננה ספק-כוח להתעלות רוחנית, אלא מכשלה שיש להתגבר עליה, כבלי מחשבה שיש להשתחרר מהם. במצבים של סכסוך מוסרי דרמטי, שהמאבק הפמיניסטי מדגים אותו היום בחריפות, אין טעם לא בניסיון להישען על העקרונות האוניברסאליים שמציעה מסורת ההשכלה, ולא בפנייה למסורת אתנוצנטרית (יהודית, יהודית-נוצרית, יוונית-נוצרית וכדומה) שמציעים ה"קהילתיים". רגישות מוסרית לרוע רדיקאלי עשויה לחרוג מעולם הערכים שניתן היה לחשוב אותו במסגרת המסורת ועל-כן היא מאיימת לפרוק; והיא עלולה לצמוח בתוך מסורת שעקרון ההכללה זר לה לחלוטין. בשני המקרים רגישות מוסרית ביחס לרוע רדיקאלי קודמת הן לדיאלוג הפרשני עם העבר והן לניתוח הרציונאליסטי של דפוסי השיפוט המוסרי.

המחלוקת המוסרית המרכזית בחברה הישראלית עשויה להמחיש בבהירות את מוגבלותם של שני כיווני המחשבה הנידונים; את המאבק בין שני הצדדים הניצים, בוויכוח המפלג את החברה הישראלית מאז סוף שנות הששים, אפשר לפרש באופן מדויק למדי כהתנגלות המאבק בין אוניברסליזם ליברלי (או סוציאליסטי) לשמרנות של מסורת אתנוצנטרית (השווה: פישר 1991). שהרי, במובן מסוים עקרון ההכללה הוא המצוי בשורש המחלוקת בחברה הישראלית, ובמונחיו אפשר לנסח את התפלגות הרגישות לרוע רדיקאלי. לויכוח המתמשך בין "ימין" ו"שמאל" בארץ יש כמובן היבטים רבים נוספים, אבל לאלה אין נגיעה לענייננו. מנקודת מבט מוסרית, קו התיחום בין שני המחנות ברור: העמדה הפרטיקולריסטית קובעת את השייכות

הלאומיות כקטיגוריה מוסרית מכרעת וגוזרת ממנה דיפרנציאציה בשיפוט המוסרי בין יהודים לשאינם יהודים; העמדה האוניברסליסטית רואה בלאומיות קטגוריה אוניברסאלית, אך ממעיטה בחשיבותה כקטגוריה מוסרית, וגוזרת דין שווה ליהודים ולגויים כבני אדם שווים. יש סבירות גבוהה שדפוסי חלוקת הרוע שמפיץ משטר הכיבוש הישראלי ודפוסי המרת הסבל שהוא מאפשר, ייראו כרע הכרחי מנקודת המבט הפרטיקולריסטית ורע בלתי-ניתן-להצדקה מנקודת המבט האוניברסליסטית; יש סבירות נמוכה מאוד שיקרה ההפך. הרגישות לרוע רדיקאלי איננה נגזרת לוגית מן העמדות המנוגדות, אלא מפרוצל על-פי הקיטוב שהן יוצרות בשדה האידיאולוגי ומתנסחת במונחיהן, בעיקר לנוכח מעשים או טיעונים הפוגעים בה ישירות (האוניברסליסטים מואשמים חדשות לבקרים בהפקרת דם יהודי ובדאגה מופרזת לדם הערבי; הפרטיקולריסטים מואשמים בהעדפת דם יהודי ובזלזול בדם ערבי). הפער בין העמדות המנוגדות נדמה כבלתי ניתן לגישור וכל ניסיון שיכנוע באמצעות טיעונים נתקל במחסום הפיצול בין שתי רגישויות מוסריות, שבתנאים ההיסטוריים-תרבותיים הנוכחיים נגזרות מהן מסקנות מעשיות סותרות. במצב עניינים כזה מתמוטטת ההסכמה ההיפותטית שאליה שואף מודל הקומוניקציה הרציונאלית, ואילו ההסכמה הפוליטית הופכת מבטיסה של השותפות החברתית לכלי בידי מייצגיה של הרגישות המוסרית הפרטיקולריסטית, שהיא היום בעלת ההגמוניה ואשר יש לה יומרה לייצג נאמנה את הכלל הלאומי. מכאן הכוח המאגי המיוחס ל"קונסנוזוס" בוויכוח הפוליטי הישראלי, הן על-ידי מי שמקיא מתוכו "בוגדים" והן על-ידי מי שמתנתק ממנו מרצון באקט הירואי של התנגדות. אפשר להבחין כאן בשלוש נקודות מבט, שיש להן פן אידיאולוגי מוצהר ותפקיד מוצהר פחות ביחסי הכוח החברתיים. מנקודת המבט הפרטיקולריסטית "קונסנוזוס" הוא עניין של אינטרס יהודי, הוא איננו תוצאה של הסכמה ממשית או אוטופית למדיניות כלשהי, אלא ביטוי, כמעט מולד, של עצם השייכות לכלל הלאומי; ויחד עם זה מדובר במנגנון בדוק של דחיקת המתנגדים אל השוליים. מנקודת מבט אוניברסליסטית מתונה, "קונסנוזוס" הוא אותו דבר שיש לשנותו ועל-מנת לשנותו יש להיות חלק ממנו ולהישמר שלא להידחק אל שוליו; ויחד עם זה מדובר במנגנון בדוק של שיתוף פעולה עם הסדר הקיים. וישנה גם נקודת מבט אוניברסליסטית רדיקאלית, שממנה נתפשת ההכרזה על "הקונסנוזוס" והשמירה על גבולותיו כחלק מפרקטיקה אידיאולוגית המשרתת את המדיניות הפרטיקולריסטית, ועל כן נתבע האוניברסליסט לשלם את מחיר ההינתקות מן "הקונסנוזוס" (איזה מחיר בדיוק?) ולנסות לערער מבחוץ; ויחד עם זה מדובר במנגנון בדוק של נטרול עצמי מתוך חשש ממחירה הגבוה של התנגדות ממשית.

בכל מקרה, האוטופיה של סיטואציית השיח האידיאליסטית נדמית כמנותקת מן ההיבטים המוסריים של הוויכוח: אין בנמצא מנגנון תרבותי שיתווך בין המצב האוטופי לעמדות הקונקרטיות המצויות בעימות; לפרטיקולריסטים אין בסיטואציה האידיאליסטית שום עניין ולאוניברסליסטים – שום תועלת. אבל מבחינה זאת אין שום הבדל בין העמדה הרציונליסטית לעמדה "הקהילתית". "הקהילתיים" מציעים להשתחרר מאשליות האוניברסליזם האוטופי ולפנות תחת זאת אל מסורת העבר ולפרשה מחדש על-פי צורכי הסיטואציה. אבל השאלה, עם איזו מסורת בדיוק לקיים דיאלוג, עם מסורת יהודית פרטיקולריסטית (ציונית או חרדית, בהקשר זה אין כאן

הבדל) או עם מסורת מערבית אוניברסליסטית (ליברלית או סוציאליסטית), מצויה כאמור בשורש המחלוקת ואי-אפשר להכריע בה מתוך פנייה אל המסורת. הפרטיקולריסטים מבקשים להצדיק רוע כהכרחי בשם ערכי המסורת שלהם ואילו האוניברסליסטים מזהים, מתוך הישענות על המסורת הביקורתית שלהם, דפוסים בלתי-ניתנים-להצדקה של חלוקת רעות. יתר-על-כן, כל אחד מן הצדדים הניצים מפרש מחדש ומבקר את המסורת היריבה על-פי האופן שבו היא מטפלת ברוע שהוא מתייצב נגדו: הסכנה להמשך הקיום היהודי מנקודת מבט פרטיקולריסטית; הסכנה לאופיה הדמוקרטי וההומני של החברה הישראלית מנקודת מבט אוניברסליסטית. הכרעה במחלוקת נדמית בלתי אפשרית, הן במסגרת אתיקה ניאוקאנטיאנית והן במסגרת אתיקה ניאוקונסרבטיבית. ובכך אין שום הפתעה. על הפרק עומדים כאן עכשיו גבולותיה של השותפות החברתית הישראלית, הקו הדק שבין רוע בלתי מוצדק לרוע בלתי-ניתן-להצדקה, ההכרעה שבין ציות למרי. זאת השאלה המוסרית הבסיסית העומדת כרגע לדיון, כל השאר הוא בבחינת רעש רקע, תוצאת המלל האינסופי שמייצרת הזירה הפוליטית.

VIII

בהכרעה הזאת באים הנימוקים הסדורים ועושרה מרחיב הדעת של המסורת, כדי לתמוך ברגישות מוסרית קיימת, כדי לטפחה ולעצבה, או כדי לנקב רגישות מוסרית פגומה בספקות, אבל אין בהם כדי להחליף רגישות אחת באחרת או לבסס אחת מהן ולערער את האחרת, אחת ולתמיד. רגישות מוסרית נולדת מתוך אין ספור קשרים והשפעות, אבל בראש וראשונה, מתוך עצמת ההתנסות של אדם בסבל ואופני היחשפותו לסבל זולתו. הטיעונים המלומדים מגיעים בדרך כלל מאוחר מדי, ואולי גם במנות קטנות מדי אל רגישות מוסרית שכבר עוצבה. שיח פילוסופי במיטבו יכול אולי רק להמשיך ולחדד תהליך מתמיד של חשיפה לסבל הזולת, ולהאיר סבל זה באור חדש. להכיר את דפוסי חלוקת הרוע בחברה, לזהות את אופני המרתו של סבל, להצביע על רוע בלתי-ניתן-להצדקה, את כל אלה אין לגזור משום שיקול דעת אפריורי, אלא יש לחלצם מתוך ניתוח פרשני של המציאות החברתית; בעניין זה אין לניתוח הפילוסופי או לדיאלוג הפרשני עם המסורת שום יתרון מיוחד. הרבה כותבים ויוצרים, בשירה ובספרות, בעיתונות ובקולנוע, לפעמים גם באמנות הפלאסטית, עוסקים בחשיפת רוע וגם להם, אינטלקטואלים ואמנים הפועלים בשדות השונים של התרבות הגבוהה, אין בעניין זה מיומנות מיוחדת. כותבי כרוזים ונואמים של קרנות רחוב, לפעמים גם מידי אבנים ופורעי חוק וסדר אחרים, עשויים, בהקשר הנכון ובאמצעות אקטים סימבוליים מתאימים, לנסח טוב יותר את זעקת הכאב שתחשוף נוכחות של רוע. מורחי הגראפיטי והפילוסופים מצויים אולי בשני קצותיו של רצף הבדלים בין רמות של מורכבות לשונית ומושגית, רוחב שדה האסוציאציות ועושר הזיקות לתוצרים תרבותיים אחרים; אבל בין השניים אין שום הבדל עקרוני ברמת הרגישות לנוכחותו של סבל, ואם יש הבדל מסוים, לא ברור שהוא לטובת הפילוסוף. השאלה המכרעת איננה באיזה ז'אנר כתיבה מייצגים רוע באופן מהימן, משכנע או אפקטיבי יותר (שירה או פילוסופיה אנליטית, למשל) או מתוך איזו עמדה חברתית (נציג השכבה המקופחת או נציג האליטה התרבותית). השאלה המכרעת היא איך לייצג, בשפת התרבות של הרוב (או של המעמד השליט), בלב השיח האידיאולוגי

20.

תחילתו של חיבור זה בסקיצה פגומה וחסרה לתולדות המחשבה על הרוע במסורת הפילוסופית המערבית; המשכו בדיון וחשבון ראשוני על מקומן של רעות בתורת צדק חברתי, שממנו נגזרו, באופן שיטתי פחות, מקצת מן המסקנות לגבי מושג חדש של

ההגמוני, רעות שהשיח הזה אינו מכיר בקיומן כאובייקטים ממשיים, בשביל רוב שאיננו מכיר באחריותו לייצורם ולהפצתם.

אחד מתפקידי האידיאולוגיה של מעמד או קבוצה שלטת, הוא ייצור והפצת ייצוגים של המציאות החברתית שאי-אפשר לזהות בהם רעות בתור תוצרים של הסדר החברתי-פוליטי. לרעות אין קיום אובייקטיבי; כאשר אי-אפשר להתעלם מהן, הן נתפשות במונחי שלילת טובות, הן אינן שייכות לספירות מוגדרות של הפעילות החברתית; הן עוברות "נטוראליזאציה", נתפשות כיד הגורל, המקרה, כוח-עליון, פגם מולד, אופיו הרע של היחיד, ובקצרה, הן מיוחסות לגורמים המצויים מחוץ לשליטתה של המערכת הפוליטית. אפשר לפרש את ביקורת האידיאולוגיה, ממרקס ועד הוגי אסכולת פראנקפורט, כמו גם את עבודותיו של פוקו על בתי-המשוגעים, בתי-החולים ובתי-הסוהר, כמאמץ לא שיטתי ל"דה-נטוראליזאציה" של הרוע בחברה המערבית המודרנית. כאשר משטר פוליטי מפיץ סבל ומחלק רעות באופן בוטה וגלוי עד כדי כך שאי-אפשר להתעלם מן ההקשר הפוליטי של הרוע, מופיעים נראטיבים של אוטופיה קרובה או של קטסטרופה שיש למונעה בכל מחיר. הרוע שאחראי לו המשטר, נתפש במסגרת נראטיב כזה כרע במיעוט, הכרח בל יגונה המוצדק על-ידי סכנה גדולה או תקווה גדולה הממתינות בפתח. הרוע מותר מפני שמדובר בסכנת קיום (למי בדיוק? לשליטים? לנשלטים?), או בגאולה, או בשחרור, או למצער, בהגנה על הערכים המקודשים (של מי בדיוק?). בכל מקרה הנראטיב המצדיק שמייצרת תרבות הגמונית, מבקש להבין את המנגנונים שמייצרים ומפיצים רעות ואת התנאים החברתיים המאפשרים את פעולתם של מנגנונים אלה בהקשר רחב יותר, להכניס יותר היסטוריה לרע הנוכחי של הסבל ולעטוף את הייסורים בנחמות שמספק הזמן, עבר עטור תהילה, או עתיד עתיר הבטחות. לעומת דפוסי הלגיטימאציה הללו מופיעים מאמצים שיטתיים, פחות או יותר, של הקרבת או מי שמזדהים אתו, לפרק את הנראטיב שבו משתמשים האחראים להפצת רעות כדי להצדיק סדר חברתי ומהלכים פוליטיים שהם הנהנים העיקריים ממנו. כך אפשר לפרש היבטים מסוימים בביקורת האידיאולוגיה בנוסח אסכולת פרנקפורט, או בביקורת התרבות המרקסיסטית (למשל: Jameson 1981) או הפמיניסטית (למשל: Hartsock 1986; Nicholson 1983), אבל גם יצירות של "ספרות זוטרת" (minor literature; ראה: חבר 1991), שיש להן מקבילות תרבותיות בקולנוע (ספיק לוי, למשל) או בתיאטרון (סן פרנסיסקו מ'קס, למשל).

אינני יכול להציע כאן דין וחשבון מספק על אפשרויות הקשר הביקורתי בין השיח ההגמוני ושיח-רעות אלטרנטיבי. תחת זאת אדגים סוג אחד של קשר כזה באמצעות התבוננות בכמה תופעות תרבותיות ישראליות עכשוויות, תופעות הקשורות להתייחסות הישראלית לסבלם של הפלסטינים.²⁰ מאז רשימותיו של אחד העם מביקוריו בארץ ב-1891, לא חדלה ההתמודדות של השיח הציוני עם הרעות שייצר והפיץ מפעל ההתיישבות הציוני בין תושבי הארץ הערבים (גורני 1985).²¹ אחרי קום המדינה, עם היווצרות בעיית הפליטים והקמת הממשל הצבאי, נעשה העיסוק הפובליציסטי והספרותי בסבל הפלסטיני אינטנסיבי ומודע יותר. כמה מן הניסיונות לייצג בשפת התרבות של הרוב את הרעות שסבלו מהן הילידים שנעשו לאויבים, שנעשו למיעוט ואחר-כך לנתינים תחת משטר כיבוש, נכנסו אחר כבוד לקאנון של הספרות העברית (בפרוזה, למשל, "חירבת חיזעה", "מול היערות" "חיוך הגדי"

אמנה חברתית ולגבי העמדה הפרשנית-ביקורתית המתחייבת; סופו של החיבור בכמה הערות כמעט אימפרסיוניסטיות, חסרות גיבוי מחקרי, המבקשות אף-על-פי-כן להאיר את הטיפול ברוע בהקשר הישראלי העכשווי. אולי מדובר בשלושה פרקים נפרדים שהיה ראוי לפתחם בנפרד: היסטוריה של המחשבה על הרוע; תורת צדק חברתי העוסקת במפורש בחלוקתן של רעות; וביקורת תרבות העוסקת במפורש בייצוגים של רוע ובפרקטיקות האידיאולוגיות המעניקות לגיטימציה לרוע שמוצר ומופץ באופן חברתי. ואולי היה מותר לספק את שתי הסקיצות, ההיסטורית והביקורתית, לדיון האנליטי. אבל הגלישה הלא מבוקרת כביכול מן הדיון ההיסטורי לאנליטי וממנו להערות בתחום ביקורת התרבות, איננה רק תוצאה בלתי נמנעת של מחקר במצב עוברי ודיון בעל אופי פרוגרמאטי. בין הפרקים קיימים יחסי גומלין, שעל מקצתם בלבד עמדתי לעיל, ואשר בגללם ההפרדה לפרקים איננה יכולה להיות יותר מעניין היוריסטי, ארעי. הפרוגרממה התיאורטית, שחיבור זה מנסה לשמש לה מתווה ראשוני, תצטרך בסופו של דבר לחשוף ולשחזר את יחסי הגומלין בין העניין ההיסטורי, האנליטי והביקורתי ברוע.

21.

האינטרס המוסרי היווה רק מרכיב אחד בהתמודדות זאת, שהתבססה, בעיקר בראשיתה, על תערוכת של שיקולי "ריאל-פוליטיק" תועלתניים, תפישה רומנטית של המזרח המתעורר, ורגישות ללאומיות הערבית. (ראה, למשל, אחד העם תשי"ג; אפשטיין תרס"ז; בובר תשמ"ח, וכן גורני 1985, חלק ראשון).

ובשירה, אלתרמן, זך, רביקוביץ' ולאור). היה בניסיונות האלה מאמץ לגעת בסבל של האחר, להבין את הלכי הרוח הפרטיים ואת הסדר החברתי הכללי שגרמו לסבל מיותר, ניתן למניעה, ולפתוח – במחשבה לפחות, אם לא במעשה – פתחים לצמצום הסבל הזה. אבל התמודדותו של היהודי הישראלי עם סבלו של הערבי הפלסטיני כרוכה כמעט תמיד, ולו ברמז, באנלוגיה מעניקת הקשר עם הסבל היהודי ועם נראטיב ציוני, "נראטיב גדול", שמצדיק את הסבל הפלסטיני, או לפחות את מקצתו.²² כך פני הדברים, גם כשמדובר בחריפות שבביקורות הישראליות שהוטחו בנראטיב הזה בגרסאותיו השונות. בדרך זו או אחרת מעידים הכותבים על שייכותם לקולקטיב הלאומי; הם מבקשים לדבר בשם הקולקטיב הזה או כנגדו, אך בין כך ובין כך הם יונקים את סמכותם הספרותית והמוסרית מעצם הזיקה שלהם לנראטיב הציוני ומאופיה המדויק של הזיקה הזאת.²³

22.

ראה, למשל, יהושע 1980, 1989; עוז 1979, 1983; גרוסמן 1987. על תפקידה הפרובלמאטי של האנלוגיה בעיצוב ההתמודדות עם הסבל הפלסטיני בספרות, בשירה ובקולנוע הישראלי, ראה, Hever 1987; חבר ורון 1990.

23.

דברים אלה תופשים מאז ביקורתה החריפה של הפק"פ כנגד מדיניות ההתיישבות הציונית בראשית שנות העשרים (ישראלי תש"ג) ועד למבקרים בני זמננו כישעיהו לייבוביץ' או יצחק לאור (לאור 1987).

היום מתרחשת ההתמודדות עם הסבל הפלסטיני בסיטואציה פוליטית זוועתית, שעצם הניסיון לתארה, אפילו להצביע עליה בלי לאפיינה בפרוטרוט, מחייב נקיטת עמדה ביחס לתווי הפנים הקולקטיביים, למנגנונים החברתיים ולמסכות התרבותיות של הרוע. האמצעים שנקטה ממשלת ישראל לדיכוי האינתיפאדה האיצו תהליכים של כרסום בחישוקים הדמוקרטיים של המשטר הישראלי. הרבה מחסומים מוסריים שהוצבו עד כה בפני השימוש הממלכתי בכוח, הוסרו בעת האחרונה; קולות רמים מתייצבים במוצהר, עכשיו גם בתוך הפרלמנט הישראלי, מאחורי זן יחודי של אפרטהייד. נירוות הפחד היהודית נדמית לעת-עתה, אביב 1991, כמנצחת. נירוות הפחד הזאת, שניזונה משורשים עתיקים ושרשרת נוראה של טראומות מודרניות, חזקה לעת עתה יותר מן הברית שבין פרגמטיזם ציוני לאינטרסים מוסריים אוניברסליסטיים (ברית, שגם אם לא הצליחה למשוך את המדיניות הישראלית לקראת השלמה עם הפלסטינים, ידעה עד לא מכבר לשמור את שאלת ארץ-ישראל כשאלה פתוחה, במישור הפורמאלי לפחות). אולי עוד ישתנו פני הדברים. עכשיו, מכל מקום, נראה שמורשת רבת שנים של חרדה מפני האחר, הגוי, חוברת לשחצנות כוחנית בתוך מערכת פוליטית נחלשת ובעלת כושר הכרעה מוגבל. יחד הם מייצרים ומחלקים צורות מגוונות של רוע בקרב אוכלוסיה פלסטינית הנתונה תחת שלטון כיבוש.

כאמור, אין כאן ניסיון להציע תמונת מצב "אובייקטיבית". כל שניתן לומר במבט מן הצד, מן המרחק היחסי שמאפשרת תיאוריה פוליטית של רוע, הוא שהקטוב הפוליטי כולל גם (וזה מובן מאליו) את תפישת הרוע כממד מהותי של המציאות העכשווית. שהרי לפנינו אחת מן התולדות הברורות של הקיטוב בין פרטיקולריזם ואוניברסליזם בחברה הישראלית, ובאופן מדויק יותר, שתי תגובות מנוגדות לנוכחות השואה בהוויה הישראלית. התגובה האחת, הידרוצנטרית, אומרת, לנרזה לא יקרה שנית. התגובה השנייה, ההומניסטית, אומרת, אסור שזה יקרה למישהו שנית (אלקנה 1988). התגובה הראשונה רואה בכל זר אויב פוטנציאלי, ובכל אויב – סכנה פוטנציאלית של אושוויץ שנייה. כשמופצות ידיעות על נשק כימי, ואולי גרעיני, בידי מדינת אויב תוקפנית כעיראק התגובה הזאת איננה משוללת יסוד רציונאלי. אבל האנלוגיה ההיסטורית פועלת בעיקר במישור אחר, שקרי לחלוטין: ערפאת-היטלר, מדינה פלסטינית-מחנות השמדה, הסכם שלום-הסכם מינכן. מנגד, התגובה ההומניסטית רואה סכנה מוסרית פוטנציאלית בכל מקרה של הפעלת כוח על-ידי

המדינה, ואת הכוח המאורגן המופעל כלפי אוכלוסייה אזרחית, היא תופשת במונחי הפוטנציאל שיש בכוח כזה להתגלגל לכלל חיסול שיטתי. אין שום דבר שצה"ל מעולל לפלסטינים בשטחים הכבושים שמצדיק, ולו ברמו, את האנלוגיה שואה-כיבוש, אבל, "איך נוכל אנחנו, הקרבנות או בניהם, להשתחרר מן הרוע הנאצי כאמת מידה מוחלטת לכל הידרדרות מוסרית?" את האנלוגיה אפשר לעדן, ולמתוח: הנאציזם של שנות השלושים, ליל הבדולח, תכניות הטראנספר; ואם הנאציזם הוא תופעה אנושית ויהודים אינם עם נבחר, קשה להתעלם מהגיונה הנורא של האנלוגיה ומנוכחותן של האפשרויות, שאסור, בשום אופן אסור לתת להן להתקרב לידי מימוש.

בקצוות, לקחי השואה, גם הנירוטי וגם המוסרני, הם בלתי נסבלים. אבל איך אפשר להימלט מעקת הזיכרון, מן החובה המשעבדת לחיות בצל אמת המידה המוחלטת לרוע, שההיסטוריה האירופית הציבה על גוויות האנשים שהיו ההורים – ועוד יש בינינו שאומרים, הנשים והילדים – שלנו? מוכרחים לברוק כל הזמן את המרחק, לעקוב בחרדה אחרי הצטמצמות ההבדלים והתארכותם המסוכנת של קווי דמיון. אבל למי נדמינו בדיוק, לקרבנות או למקריבי הקרבן? על כך בדיוק נטוש הוויכוח. אמנם אנחנו שולטים עכשיו; אנחנו הריב, בעלי העצמה. אבל עדיין אנחנו חיים ונושמים כמיעוט נרדף, לא תמיד מסוגלים לראות איך היינו לרודפים וכמה גבוה המחיר שאחרים נדרשים לשלם בעבור העונג הנמשך להיות עם נרדף בארצנו. כמו כל חברה קולוניאלית, מפתחת גם החברה הישראלית מנגנון רב עצמה ותחכום של הדחקה והכחשה. ה"דברים" הרי מתרחשים "שם", במקומות זרים, רחוקים מן העין, מן הלב. אלא שבניגוד לחברות קולוניאליות מוכרות, ה"דברים" הם כאן, במרחק קילומטרים ספורים, עם עיתונות חופשית ומידע בדוק שנמסר על-ידי דובר צה"ל עצמו: עשרות ילדים שנהרגו "על-פי הנהלים", מאות משפחות שבתיהן פוצצו, בדרך-כלל לפנות בוקר, בדרך כלל באישור בג"צ, אלפים שנכלאו ועוד נותרו כלואים ללא משפט, רשימות גלויות של מאות ספרים מצונזרים, אונס פומבי של כפרים ועירויות באמצעות מנגנוני גביית המס. שלטון דיכוי.

אינני מבקש לספר כאן, בחלקו האחרון של המאמר, את סיפור התמודדותו של השיח הציוני עם סבלם של הפלסטינים, אלא רק להעיר כמה הערות על צורה אחת, חדשה, של ההתמודדות הזאת כיום, אולי על ההתמודדות באחריתה. שכן, אופי הטיפול העכשווי בסבל הפלסטיני בכמה איים "מקומיים" בתרבות הישראלית, מסמן אולי את סופו של הנראטיב הציוני עצמו.²⁴

24.

סופו של הנארטיב, צריך אולי לסייג ולומר, כמסגרת של התייחסות לעבר ולהווה המשותף, לאחר, ולזהות העצמית, ואולי לא בהכרח סופה של התנועה ההיסטורית עצמה.

IX

מי שמבקש להבין את התמודדותה של התרבות הישראלית עם הסבל הפלסטיני, יעשה זאת באופן טבעי על רקע יחסיה המורכבים עם המציאות הפוליטית העכשווית בפרט ועם המהלך ההיסטורי שחוללה המהפכה הציונית בכלל. בהקשר הפוליטי הזה נדמה שאין חלקה בשדה התרבותי הישראלי, שצל הקרע האידיאולוגי בין "ימין" ל"שמאל" אינו נופל עליה. ובכל זאת הופיעו בעת האחרונה כמה איים של פעילות תרבותית המשדרת בתדר אחר. לביתן הישראלי בבינאלה של ונציה נבחר בשנה שעברה הפסל יעקב דורצ'ין, חבר קיבוץ בן 42, המעצב סביבה חומרית וסימבולית מלוחות ברזל ענקיים, כבלי מתכת, חלקי מכוונת חקלאיות ושרידים של

רכב צבאי משוריין. האוצר, אדם ברוך, מציג את דורצ'ין על רקע עמדותיהם של שני פסלים ישראלים בכירים מן הדור הקודם, שמי ותומרקין (ברוך 1990):

שמי הציע מודל שווה-ערך לתפישה הפוליטית השפויה, הליברלית, הציונית. הפיסול "העובדתי" שלו הוא הצעה לתרבות נטולת פאתוס, לא דקלרטיבית, ביקורתית. שמי מציע קונסטרוקטיביזם, מודרני ומעובד, כתפישה אתית ואסתטית כללית. תומרקין הציע את האמן האינטרדיסציפלינארי כשותף לתהליך קבלת ההחלטות הכללי בתחומי החברה, הארכיטקטורה, הקולנוע, התקשורת ... בעל מעמד "פוליטי". תומרקין הציע את ה"אוונגארד" כמודל נשאף, כבר בתחילת שנות השישים, לחברה שעמדה אז לפני ניסוח כמעט גמור של מוסדותיה הרוחניים והפוליטיים. [לעומתם] דורצ'ין מגיש הצעה לתרבות הישראלית. הצעה פרטית, לא מניפסט כולל, לא בעצמות הגלויות של שמי ותומרקין. למעשה, הוא עצמו, ויצירתו עצמה, הם ההצעה. הצעה בדבר ההכרח בקיום פרטי בתוך קולקטיב. הצעה בדבר האמן הפרטי, קול היחיד, שאינו מנותק מהמורשת הכללית, ובוחר להאיר אותה מאספקטים מסוימים שלה. דורצ'ין אומר: 'אני חלק מכם, אבל תנו לחיות'.

דורצ'ין שייך לקבוצה קטנה, אבל מתרחבת, של אמנים וסופרים צעירים, האומרת היום משהו דומה. רק על הקבוצה הזאת אדבר כאן, לא מפני שהיא מייצגת משהו כללי ורחב יותר ממנה, אלא מפני שהיא מסמנת קרשבר בדפוסים התרבותיים הישראליים. קודם כול הם מוותרים על התייחסות ל"שאלות הגדולות". הם אינם מוכנים להתחבר, באופן ישיר או עקיף, אל ה"מצב", אינם מנסים לפרשו, גם לא להתגונן מפניו. לעתים קרובות, אבל לא בהכרח, הם משתמשים בו כבמקור שופע של חומרים, בין שאר חומרים שמספקת להם המציאות הישראלית. האמירה שלהם איננה מקיימת שום זיקה ברורה לאיזה קולקטיב מוגדר (משפחה, מעמד או קבוצה אתנית, שלא לדבר על האומה). לא על דרך הניסיון לעצב זהות משותפת ולא על דרך הניסיון למרוד בכלל ולהציל איזו פרטיות אותנטית מדורסנותו (מהלך מכריע בתרבות העברית שהנהיג בשנות השישים המשורר נתן זך (קלדרין 1985)).

השייכות שלהם היא עניין של מובן מאליו, ואין בה כשלעצמה שום ערך. היא עשויה להיות מקומית מאוד, צפון תל-אביבית למשל, בעיקר צפון תל-אביבית, וכמעט שאיננה מעסיקה אותם באופן תימאטי. אני חי כאן, אומר האמן, אבל חבל הטבור המחבר אותי לרחמכם הענק אינו מעניין אותי, שלא לדבר על הרחם הזה עצמו. הרחם הזה הוא מיכל של אביזרים וסמלים, פוליטיים, דתיים ואחרים, בני אלפיים-שנות ובני רגע, מקומיים מאוד וגם מיובאים. הרבה סחורות מיובאות לכאן, השוק מוצף, אז למה לא השוק התרבותי. אמריקניזאציה רוחשת בכל מקום, אין מה שיעצור אותה על-סף הסטודיו או הספרייה. רק העיכול, העיבוד, נשארים ישראלים מאוד. וגם כשהם הולכים מכאן, האמנים הללו, מרחיקים ושבים, הרי זה עניין של מובן מאליו. גרמני הולך מברלין למנהטן, וחוזר, או לא. ישראלית הולכת מירושלים לבוסטון, וחוזרת, או לא. מבצעים גיחות לפריס או ללונדון, נתקעים לאיזה זמן וחוזרים. איך לפעמים, כמו איטלקים, כמו בלגים, כמו שאר בני אומות החיות, עד כמה שהדבר ניתן, בשלום עם עצמן ועם העולם.

בלב הטירוף הישראלי, הם מכריזים על אי של שפיות; בדיוק משום כך דבקים

ביצירות שלהם הרבה פנטאזיה ואבסורד, אפילו בפרטי הפרטים הריאליסטיים. בינתיים הם כאן, בינינו, ולא בשביל לתת לנו דין וחשבון ממצה על מצבנו הרוחני. מתחמקים מלפרש, אינם נאבקים כדי שיפנו להם מקום, אינם בונים מקלט שיציל את קיומם החד-פעמי מן המגרסות הפרשניות של האידיאולוגיה הרווחת. אני פועלת במסגרת שדה תרבותי אוטונומי, מודיעה המחברת, אם בכלל היא טורחת, אני תובעת הבנה במונחי השדה הזה בלבד. יש לי פטור מתגובות על זועזועות ה"מצב" (קסטל-בלום 1989). שאלות אקטואליות בוערות נכנסות לטקסט שלי כמו אנטנות על גגות בתים בתל-אביב, כמו חפצים מזדקרים אחרים. אינני מגיבה על מה שנראה כאן ועכשיו, רלוונטי, דחוף כל-כך, לא מפני שאני עסוקה באוניברסאלי ובאל-זמני, אלא בדיוק מפני שוויתרתי על כל יומרה ליצג את השלם, להתבונן בכלל שאליו אני משתייכת, מבחוץ, מאיזו עמדה התובעת לעצמה עדיפות מוסרית או תבונית. ובהיעדר עמדה כזאת עוברת האקטואליה תהליך של ראיפיקציה. המצב הפוליטי מעניין את קסטל-בלום כמו השכונה שלה, כמו השכנה שלה. שימו לב, היא מאותה לקוראיה, איך אני מוציאה אותו מהקשרו, מרוקנת אותו ממשמעויותיו הרות הגורל, משתעשעת בו, ובאופן שהוא שיטתי באי-שיטתיותו, גורמת להזרה (de-automatization) של משמעויותיו המוסכמות, כלומר, נתונות בוויכוח מוכר עד זרא. לא מעניין אותי מה תעשו בהזרה הזאת, אם רק תואילו לקנות את הספרים הללו. אינני אחראית לשטויות שהביאו אתכם עד הלום, לא אהיה אחראית לתיקון דרככם. אני פה ביניכם, אבל תנו לחיות. תנו לעשות אמנות.

במקומות אחרים, בקרב אומות שאכן נדמות כחיות בשלום עם עצמן ועם זולתן, אין שום דבר מיוחד בעמדה הזאת. הרי מדובר פה ביחסים בין התרבות לפוליטיקה הממוסדת, מדובר במאבקים, עסקניים בעיקרם, בפוליטיקה "קטנה", העוסקת תמיד רק בדחוף ביותר ומניחה לכל השאר להתנהל מעצמו, לצמוח או להירקב, ובלבד שסרחון הרקב או רחש הצמיחה לא יפרו את שלוות הסדר הקיים. מה פתאום שהפוליטיקה התפלה הזאת תחדור ברגל גסה לשדה התרבותי? הרי בדיוק לשם כך ניתן סטודיו לאמן, הסופר ספון בחדרו ואיש הרוח במגדל השן האקדמי.

אלא שכאן, במקומותינו, הדברים שונים. כאן מדובר בספרות אוטופית, שלפני כמה שנה הצמיחה תנועה פוליטית-לאומית, אשר הצמיחה חברה חדשה בארץ זרה-שייכת, הצמיחה ספרות ואמנות, שעד היום אינן חדלות לפעול בצלה של הספרות ההיא, מעורבת הז'אנרים ורדופת החזון, ספרות הרת-עולם. מדובר כאן בחברה, שהפוליטיקה הדחופה, המיידית שלה, עסקה תמיד, או לפחות נדמתה תמיד כעוסקת ב"שאלות הגדולות", להיות או לחדול, ושעל כן היו שאלותיה דחופות ובווערות כל-כך. מאז ראשית המהפכה הציונית מוצגת כמעט כל שאלה פוליטית כשאלה של הישרדות – פיסית ותרבותית – או חידלון, ולא ברור, אף-פעם לא היה ברור עד תום, אם ההישרדות התרבותית היא תחליף או תנאי להישרדות הפיסית, או שמא מחירה של זו הוא חידלון תרבותי. כמעט שום יצירה חשובה בתרבות העברית לא נמלטה מזיקה כזאת או אחרת ל"שאלות הגדולות". מאחורי פסל כדורצ'ין ניצבים כאמור אמנים כשמי ותומרקין. גם בדור הזה עוסקים כל הסופרים הקאנוניים (עזר, יהושע, קנו, שבתאי, כהנא-כרמון), בתוך הטקסטים ה"ספרותיים" ומחוצה להם, בשאלות המרכזיות של הקולקטיב היהודי בישראל: יחסי רוב ומיעוט, יהודיות לעומת ישראליות, רוחניות מול כוחניות, חורבן וגאולה, שואה וכיבוש. ופתאום

קמים כותבים אחרים (קסטל-בלום, בזראנו, קורן, הופמן), מינוריים, חזקים, ועושים עם המציאות הפוליטית דברים אחרים. בזה אחר זה הם מפרקים מוסדות תרבות, מוסדות מובנים מאליהם, מקודשים, רעים אולי, אבל הכרחיים: משפחה, צבא, עיתונות, זיכרון קולקטיבי, השפה עצמה. לא מדובר ב"חשיפה ביקורתית" של המוסדות הללו. אין זו התרסה פרטית הגוררת אישור מחדש של הכללי, אלא פירוק גמור של האפשרויות ליצור משמעויות משותפות, להסכים על הגבולות בין דמיון למציאות, בין "אנחנו" לכל ה"אחרים" שלנו, ולהתלכד איכשהו על-פי המקצב המוכר של הסמלים הנורשים.

פעולת הפירוק מגיעה לשיאה, שיא בדה-קולקטיביזאציה של השדה התרבותי והסימבולי, עם ביטול ההתייחסות לרוע כאל תופעה לאומית, משותפת. ובדיוק כאן נעוצה הפוליטיות מרחיקת הלכת של ההתנערות החדשה הזאת מן הפוליטיקה. היוצרים החדשים מתבוננים ברשע מקומי, חד-פעמי ופרטי, והם הורסים את האפשרות לתת לרשע פירוש שחורג מן המקומיות הזאת, אינם מניחים לו להתחבר לשום נראטיב מנחם, ממתיק ייסורים. אין כאן שום אפשרות לפתח טוטליזאציה מעניקת מובן, אפילו לא הכללה חלקית במודע, אבל שואפת לשלם המבהיר, לאיזה נראטיב שישבץ את הרוע כמומנט הכרחי שלו. בכל סיטואציה אנושית, מישוהו עשוי לחוות משהו כרע. אבל אי-אפשר להכניס סדר בחוויות המסוכסכות, לקבוע סולם היררכי בין נקודות המבט. רשע וריקבון וכעס מבצבצים מכל מיני פינות, אבל לא משום פינה באופן מיוחד. בין הזוועות במחנות הפליטים של רצועת עזה לאלה שבחדרי מיטות בצפון תל-אביב, אין דירוג. ידבר נא כל אחד את הזוועה הפרטית שלו; יחדל נא האדון המספר מלעסוק בייסוריהם של אחרים, ימשוך ידו מייצוגם. בשוק זעקות השבר יש לכל אחד זכות דיבור anything goes, ושום נראטיב שליט, חובק עולם, לא יצליח להתבסס כאן מחדש. ישנם רק זרמים של כאב, מקומי מאוד (קסטל-בלום 1989, קורן 1989) או מורחק מאוד (הפסל, "זכות הלילה הראשון" של דורצ'ין), שכבר לא ייתכן (ברנהארדט של הופמן, תשמ"ט) ושאינן שום טעם להעניק לו מובן.

כדי לתפוש את הממד המוטרי של המציאות הפוליטית העכשווית, הם מוכרחים להשתחרר איכשהו מעקת זיכרון השואה ומן האנלוגיות ההיסטוריות הבלתי נסבלות שהוא משליט. אולי ניתן לעשות זאת באופן שקול ומדוד, באמצעות מבט מפוכח אל העבר, ניסוח זהיר של ביקורת ההווה, תוך הליכה על חבל דק, מצוידיים בהבחנות חדות מאוד, מדייקים כחוט השערה. אבל למי יש זמן או סבלנות לאופי המתון הזה של הוויכוח, לניסוחים המאופקים הללו, כשהשאלות בוערות כתמיד, החרדה גדולה והשנאה טופחת? תגובה אחת, של אינטלקטואל שבא משם, הייתה להפסיק בכלל ללמד שואה בבת-הספר הממלכתיים ובמסגרות החינוך הצבאיות, להשאיר את השואה למלומדים, להשתחרר מנטל העבר באמצעות סירוס מתוכנן של הזיכרון הלאומי (אלקנה 1988). היוצרים הצעירים, ה"מקומיים", רדיקאליים הרבה יותר. הם אינם מציעים לסרט את הזיכרון המשותף, אלא לפרק את הקולקטיביות של הזיכרון. הם אינם מציעים להשתחרר מעריצות אמת-המידה המוחלטת של הרוע כדי להיטיב ולהבין את היחסים שבין הרעות שאנחנו מחלקים לאחרים ואחרים לנו; הם מציעים לחדול מלראות ברוע תופעה קולקטיבית. הרוע עכשיו הוא עליבותה של אשה בדירה מטונפת ברחוב מהוגן (קסטל-בלום). זיכרון נוכחותה של הרעה שמתה

(ברנהארדט), מצוקת בדידותו של חייל (קורן). אבל החייל או האשה אינם פרטים (tokens) של טיפוס (type). הזהויות מתפרקות גם הן. שום תו זיהוי קולקטיבי איננו נשמר. הרשע המקומי איננו נענה לשום הסמלה. הרוע הקולקטיבי נותר, אם בכלל, כרעש רקע טורדני (מקלט הרדיו בברנהארדט).

בלב החברה הזאת, המעוצבת מעתה ועד עולם על-ידי עומס הרוע הנורא, ששייך לה, ובדין, הרוע שסבלנו וסבלו אבותינו, הרוע שאנחנו מצווים לזכור ולשנן לבנינו, הרוע המעצב את זהותנו המשותפת, הרוע שאנחנו מחלקים היום לאחרים ביד נדיבה כל-כך ומזדרזים לשכוח באופן מתוחכם כל-כך, בלב החברה הזאת הופעתו של רוע סתמי, חסר פנים ושייכות נתפשת כשערוריה של ממש. דווקא משום ניכחותו חסרת הפשרות של פאתוס מוסרי כמעט בכל העבודות שנזכרו, חריפה עוד יותר תחושת החסך נוכח היעדרו של הצידיק, הריסתו של הסיפור המתכלל (totalizing). לא ברור מה קודם למה, פירוקו של הסובייקט הלאומי, או פירוקו של הרוע כתופעה קולקטיבית; ואולי שתי התופעות שלובות זו בזו באופן בלתי נמנע, מפני שהסובייקט הלאומי תלוי ברוע קולקטיבי שכונן אותו. מכל מקום ברור שעכשיו, משפורקו אלה, מתרחשת באיי התרבות ה"מקומיים" פרגמנטאציה מוחלטת של מוקדי רשע. מתוך פינות רקב סתמיות מופיעים הרבה מוקדים מוגבלי עצמה של רוע די בנאלי, שאפשר רק לסמנם על מפת רחובות עירונית או על לוח שנה ישן. רק הצעקה נשארת, ההסברים כמו נתאיידו. ואיך כל זה אפשרי, ומה משמעות פינות הרקב הללו, והרי אנחנו היינו תוצר מפואר של פעולת היטהרות קולקטיבית, שחרור מריקבון לאומי, התנערות מסרחון התסיסה הגלותית ההיא.

את המשמעות הפוליטית הרדיקאלית הטמונה במהלך המקומי הזה, נוכל להיטיב ולהבין באמצעות השוואה מתבקשת למהלך מקומי מקביל במדיום תרבותי אחר. באופן לא מפתיע, אולי, התופעה התרבותית שהיוצרים ה"מקומיים" קרובים אליה ביותר מבחינת סוג העמדה שהם תופשים בשדה התרבותי, היא ז'אנר מיוחד של פואטיקה צינית, חכמה, שהתפתח במקומונים של ירושלים ותל-אביב ובעיתון ארצי אחד, חדשות, שגם הוא מעין מקומון יומי של העיר תל-אביב. המקומונים, המכתיבים כאן מאז ראשית שנות השמונים אמות מידה של כתיבה עיתונאית, עושים בשנים האחרונות למצב הפוליטי דברים דומים לאלה שמעוללים בו קסטל-בלום, בז'ראנו וחבריהן. אלכס ליבק, צלם, מפרסם בחדשות מדי יום תמונה אחת, קונקרטיזאציה של עליבות, מאבק-כוח, כישלון. אין פרשנות, אין כיתוב, אין התייחסות לטקסט אחר שמודפס בסמיכות. יש רק ציון מקום, הצלבת קואורדינטות על מפה אילמת. הרבה טקסטים במקומונים "תופשים פוזה" דומה במלל. הטור הקבוע של צבי גילת, כתב לענייני שטחים בחדשות, נקרא "פני השטח". הכתיבה היא אקט של מיפוי, מוגבלת לשטח שהיא מכסה, אין פירושים, יש הסתלקות מפורשת מכל ניסיון להצביע ולו ברמז על סינתיזה אפשרית של סיפורים. גם אצל כתבי שטחים אחרים (יזהר באר, אורן כהן) מוצאים את אותו סוג של פאתוס מוסרי, אותה התעלמות מן הצורך להצדיק, לבנות הקשר, לספר סיפור רקע. ובכלל, באופן שיטתי ומודע פחות או יותר, עוברות "השאלות הגדולות" במקומונים תהליך של בנליזאציה ורידוד. כתבות "עומק" מוקדשות לספורט כמו לאינתיפאדה, לתרבות פנאי כמו למשימות הלאומיות, במינן שבו תופשת הפוליטיקה היומיומית שטח קטן יחסית. במונחים כמותיים הרי זו עוד תופעה תרבותית אמריקנית מוכרת, שיבואה נתעכב משהו בגלל שליטה רבת

שנים של כותבים בעלי אוריינטאציה אידיאולוגית חזקה בעיתונות העברית. אבל היחס הכמותי הוא רק היבט שולי; חשוב הרבה יותר הוא הטיפול המוצרן, האסתטי מאוד בתכנים הפוליטיים, הקצב שבו מוחלפים בזה אחר זה ומצטמקים מאוד ההקשרים הנראטיביים, ומשמעויות הרוט-גורל מתאיידות בקלישאות. ויחד עם כל אלה מתעקשת הפואטיקה המקומונית על קונקרטיזאציה של הרוע. הרשע משובץ אמנם בין מדורים של רכילות מוניציפאלית וביקורת מסעדות, אבל מוחזרים לו תווי פנים אנושיים מדויקים. לרשע של המקומונים יש כתובת, כלומר הרבה כתובות שאין ביניהן שום קשר הכרחי: חלחול, עיירה בגדה המערבית, ליד חברון, שבעה-עשר מידי אבנים מרוסקי ידיים ורגליים מושלכים למצבור האשפה המקומי; אל"מ פ', פרקליט צבאי, רמת-אביב; דירה נאה, אשה נאה, וחזותמת גומי לפיצוץ בתים; משפחת א', שכונת עיר-גנים בירושלים, אב מסומם, בת ובן שהתאבדו. הרגליים המרוסקות בחור ההוא בגדה אינן שייכות לך יותר מן הסמים בחור ההוא בירושלים; יכולת למנוע את פיצוץ הבית כמו שיכולת למנוע את ההתאבדות. כל הרעות האלה אינן שלך, אחריות היא מושג משפטי מופשט ורחוק, וגם לך, עם קצת מזל, סבל כדבעי וצעקה נכונה, יש סיכוי להנציח לשבוע את הרוע הפרטי שלך מעל גבי המקומון הקרוב ביותר לביתך.

אבל איך אפשר להסביר את העובדה, שעם כל זאת הקדישו המקומונים לאינתיפאדה, לפחות בשתי שנותיה הראשונות, יותר מלים מאשר שאר העיתונים היומיים? והמלים מדויקות מאד. להרוגים הפלסטינים יש שמות פרטיים. לכל אירוע יש ציון מדויק של זמן ומקום. יש מספרים. מקורות הדיווח כוללים בדרך-כלל גם את הצד הפלסטיני. המשפטים הצבאיים המתנהלים נגד חיילים ומפקדים, שחרגו באופן נפשע מן הפקודות החוקיות, או שצייתו לפקודות לא חוקיות בעליל, זוכים לכיסוי נרחב; לפעמים מובא פרוטוקול בית-המשפט כלשונו. וכל זה נמסר בציניות שהייתה לטבע שני, מתוך מודעות שלמה לקוצר ידה של המלה הכתובה, לאי-השפעתה של החשיפה העיתונאית, לנמנומו המדושן של הציבור, שכל זה היה לו כבר לזרא. כמו במעין ריטואל שנעשה לפתע שקוף למשתתפיו, ממשיכה קבוצה קטנה של עיתונאים מיואשים לפרוט את הכיבוש לסיפורי הזוועה המקומיים שלו, לטפטף אותם כרעל במינון לא יעיל לכוסות מלאות נינוחות בורגנית מיוסרת (המיוסרים הם קהל הקוראים העיקרי של הרעל הזה). כמו אצל הסופרים ה"מקומיים", הפאתוס הוא תוצאה ישירה של רגישות מוסרית שעדיין לא קתה, אבל אין לה שום צידוק. לא רק שאין סובייקט מוסרי, פרטי וקולקטיבי, שאפשר להטיל עליו את האחריות, לגבות ממנו דין וחשבון, או לפחות תירוצים מצטדקים של אין-ברירה; אין גם זולת כסובייקט מוסרי קולקטיבי, שאפשר להזדהות אתו וראוי להיאבק למענו. מכיוון שהחזירו לקרבנות את שמותיהם הפרטיים, נדמה לפעמים שגולו מהם את שם המשפחה. שכן אי-אפשר להעמיד זהות קולקטיבית, גם לא של הקרבן, בלי מבנה נראטיבי הולם, בלי היסטוריוזאציה. אבל אין היסטוריוזאציה. הכול מתרחש כאן ועכשיו, מוטח בפני הקורא בסדרתיות אלימה של מקרן שקופיות. ואין נראטיב מתכלל, יש אוספים של סיפורים קצרים, לכל היותר רומן פיקרסקי (קסטל-בלום).

האם בונה הכתיבה הלוקאלית צורה חדשה של אחריות מוסרית, אחריות משוחררת מצווי הקולקטיב, אבל לא מן הציווי של הרגש המוסרי עצמו? איך יכול הפאתוס

המוסרי להתקיים בלי נורמה מחייבת, מוכרת, בעלת יומרה אוניברסאלית? איך ייתכן סובייקט מוסרי כשמסגרות הנראטיב מתפרקות ואין לזהות העצמית שום נקודת משען? האם גם ברגע ההיסטורי הנוכחי מובילה בהכרח האסתטיזאציה של הפוליטי לפאשיזם, או אולי היא מסגירה מגמות פאשיסטיות שכבר רווחות בינינו? אלה הן שאלות מן הסוג המעסיק היום את המחשבה המערבית הפוסט-מודרנית בכלל, ולא דווקא יהודים בהקשר התרבותי הישראלי. אבל התרבות הישראלית מהווה מעין מעבדה שבה נבדקות השאלות הללו בזמן אמת, במורכבות מושגית מטורפת, באינטנסיביות הכפייתית האופיינית לחיים הישראליים בכלל, בתנאים קיצוניים ביותר, כמעט תנאים של ניסוי אידיאלי, למעט אפשרות בידודם של המשתנים. רוב הישראלים היו מעדיפים ניסויי מחשבה הנערכים בשלווה אקדמית וקצת יותר זמן להרהר, קצת אוויר לנשימה. אבל אפילו ההחלטה ליטול פסק-זמן, כדי להרהר או לכתוב, היא הכרעה מוסרית. וצריך לשוב ולהזכיר מאיזה מקום נכתבים הדברים: מתוך תרבות של רוב רדוף סיוטי מיעוט, השולט בכוח במיעוט לאומי, באופנים שהכתיבה, עיתונאית או ספרותית, איננה יכולה להשכיח, או לנקות. מנקודת המבט הזאת ייתכן מאוד שהחתרנות הגלומה באופני הייצוג של הרוע בכתיבה המקומית, מהווה הזמנה לקבלת אחריות מוסרית דווקא משום שהיא מסרבת להיכנס למשא ומתן על צידוקים. הצידוקים הם פריבילגיה של הרוב, של האחראים לדפוסים הממוסדים להפצת הרעות. ייתכן שדווקא הפקפוק ביחס לאפשרותו של סובייקט מוסרי, והלשון הצינית, המשתלחת בכל מה שמתיימר לייצג סובייקט כזה, הם כרגע תנאי לחידודה של רגישות מוסרית המאפשרת להאזין לסבל, לזהות את אותן צורות של רוע, שסיפורי הקולקטיב טישטשו או העלימו. סיפורים של זהות קולקטיבית הם היום אסטרטגיה תרבותית דורסנית בידי של הרוב. וכשהפוליטי מתיימר לגלם את הנשגב, ייתכן מאוד שאסתטיזאציה מוגזמת שלו, עד כדי גיחוך וגרוטסקה, איננה הזמנה לפאשיזם דווקא, אלא מנת חיסון בפני שיכרון הכוח הלאומני. הדברים טרם נתבררו כל צרכם. אין לדעת עדיין אילו רבדים מוסריים ופוליטיים יחשפו בטקסטים המקומיים תהליכי ההתקבלות שלהם, שזה עתה החלו. בינתיים צריך לעקוב אחרי המגמות המקומיות בזהירות רבה, כמעט הייתי אומר, באופן חשאי. ברגע שתתנסח בבירור המשמעות הפוליטית של עמדתם התרבותית, ויתבררו מחיריה המוסריים, הם יהיו במקום אחר, המקומיים הללו, מלגלגים מזווית בלתי צפויה על המאמץ הרפלקסיבי הנואש הזה שנועד להעניק גם להם, למרות הכול, איזה תפקיד בנראטיב כולל, מעניק משמעות. ייתכן מאוד שאת חלקו האחרון של טקסט זה אפשר היה להפיץ באנגלית, רוסית, גרמנית, רק לא לפרסמו בעברית.

גרסה קודמת של פרקים VII-I

התפרסמה בתוך:

The Philosophical Forum,

חנן vol. xxi, Fall-Winter 1989-90.

חבר ורבה פלדחי היו שותפים

לדיאלוג מתמשך ופורה.

שבלעדיו לא היה טקסט זה נכתב.

הם הכריחו אותי לחדר ולהבהיר,

ובעיקר להוסיף ולכתוב. חיים

לפיד ומייקל קלי קראו גרסאות

קודמות של המאמר והעירו

הרבה הערות מועילות. לכולם

אני חב תודה עמוקה.

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, תשמ"ו. "על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני: עיון במדינה של אפלטון", עיון, ל"ה.
- . 1986. "על חידוש השם: מסכת אנטי-תיאולוגית", פוליטיקה, 3.
- אחד העם, תשי"ג. "אמת מארץ-ישראל", כל כתבי אחד העם, ירושלים.
- אלקנה, יהודה, 1988. "בזכות השיכחה", הארץ, 2.3.1988.
- אפשטיין, יצחק, תרס"ז-תרס"ח. "שאלה נעלמה", השילוח, י"ז.
- בובר, מרטין, תשמ"ח. ארץ לשני עמים, שוקן, תל-אביב.
- בזראנו, מאיה, תשמ"מ. רצף השירים, עם עובד, תל-אביב.
- בלוך, ארנסט, תשמ"ח. "הוראות בעלות תוכן אוטופי"; "מצע על אש דיאלקטית", כתבים נבחרים, ספרית פועלים, תל-אביב (קטעים מתוך: *Tübinger Einleitung Gesamtausgabe XIII*, Suhrkamp Verlag, 1977).
- ברוך, אדם, 1990. "דורצ'ין, השם שלו עלה מיד", דורצ'ין: הביאנלה של ונציה 90/ הביטן הישראלי, רמת-גן.
- ברונר, ז'חה, 1991. "הערות על רוע פוליטי", תיאורה וביקורת, גיליון זה.
- גורני, יוסף, 1985. השאלה הערבית והבעיה היהודית, עם עובד, תל-אביב.
- גרוסמן, דוד, תשמ"ז. הזמן הצהוב, כתר, ירושלים.
- הופמן, יואל, תשמ"ט. ברנהרדט, כתר, ירושלים.
- קבר, חנן, 1991. "עברית בעטו של ערבי", תיאוריה וביקורת, גיליון זה.
- קבר, חנן, ומשה רון, 1990. "אנלוגיה היסטורית וביקורת תרבות בתקופת הכיבוש", המילה הכתובה, חורף 91-1990.
- יהושע, א"ב, 1980. בזכות הנורמליות, שוקן, תל-אביב.
- . 1989. הקיר וההר, זמורה-ביתן, תל-אביב.
- יובל, ירמיהו, תשמ"ח. קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה, שוקן, תל-אביב.
- ישראלי, ג'ז, תשי"ג. מפ"ס-פ"ק-מ"י: קורות המפלגה הקומוניסטית בישראל, עם עובד, תל-אביב.
- לאור, יצחק, 1987. אפרים חוזר לצבא, טמיון, תל-אביב.
- לוי, פרימו, 1989. הזהו אדם? עם עובד, תל-אביב.
- ניטשה, פרידריך, תשל"ה. מעבר לטוב ולרע; הגניאלוגיה של המוסר, שוקן, תל-אביב.
- עוז, עמוס, 1979. באור התכלת העזה, ספרית פועלים, תל-אביב.
- . 1983. פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982, עם עובד, תל-אביב.
- פישר, שלמה, 1991. "מודרניזאציה אשכנזית מול מודרניזאציה ספרדית", תיאוריה וביקורת, גיליון זה.
- קורן, ישעיהו, 1989. יונים לא עפות בלילה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- קלדרון, נסים, 1985. פרק קודם, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- קסטל-בלום, אורלי, 1989. היכן אני נמצאת, זמורה-ביתן, תל-אביב.
- Bourdieu, Pierre, 1979. *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit.
- , 1985. "Social Space and the Genesis of the Group," *Theory and Society* 14.
- Derrida, Jacques, 1981. "Plato's Pharmacy," in *Dissemination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fackenheim, Emil, 1972. *God's Presence in History*. New York: Harper & Row.
- , 1978. *The Jewish Return to History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*. New York: Schocken.
- Foucault, Michel, 1975. *Surveiller et punir: la naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- , 1976. *Histoire de la sexualité*, vol. I. Gallimard, Paris.

- , 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–77*. Edited by C. Gordon. New York: Pantheon.
- Habermas, Jürgen, 1983. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hartsock, Nancy, 1983. *Money, Sex and Power*. New York: Longman Press.
- Hever, Hannan, 1987. "Hebrew Poetry Under Occupation," *Tikkun* 2(2).
- Jameson, Fredric, 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Leibniz, G.W. 1985. *Theodicy*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Le Mal, Nouvelle revue de psychanalyse*, xxxviii (Automne 1988).
- MacIntyre, Alasdair, 1981. *After Virtue*. London: Duckworth.
- Montaigne, Michel de, 1962. *Essais*, in *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Nicholson, Linda, 1986. *Gender and History*. New York: Columbia University Press.
- Parkin, David, ed., 1985. *The Anthropology of Evil*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rawls, John, 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul, 1969. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.
- Rorty, Richard, 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Schopenhauer, Arthur, 1969. *The World as Will and Representation*. London: Dover.
- Schulte, Christoph, 1991. *Radikal Böse*. München: Fink.
- Scott, Joan W., 1987. "History and Difference," *Daedalus*, Fall.
- Sen, Amartya, 1990. "Individual Freedom as a Social Commitment," *New York Review of Books*, Vol. xxxvii, 10, June 14.
- Sen, Amartya, and Jean Dreze, 1981. *Hunger and Public Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Shklar, Judith, 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, Michael, 1985. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- , 1987. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , 1988. *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York: Basic Books.

